Omm. Debue

# BULLETIN

DE

# LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

No. 13

---

1911

QUATRIÈME SÉRIE. — TOME III

---

ALMA COLLEGE
BLE
LIBRARY
P
Alma, California

TOULOUSE
LIBRAIRIE ÉDOUARD PRIVAT
14, RUE DES ARTS.

PARIS
LIBRAIRIE LETHIELLEUX
22, RUE CASSETTE.

27100

[illegible]

# DAVID ROI ET LIBÉRATEUR DES HÉBREUX[1]

## I

### David roi de Juda et Ishbaal roi d'Israel.

Quand Saül fut mort, David se résolut à quitter le poste trop écarté de Siqlagh et à se rapprocher des Nédjebs, les territoires des semi-nomades au sud de Juda. Il était en rapport, l'on s'en souvient, avec les habitants de cette contrée, depuis les jours de sa vie errante. Tout d'abord il les avait bien un peu inquiétés : ses compagnons à mine patibulaire, vivant de rançon et de razzia, leur imposaient de gré ou de force une protection aussi sûre que peu discrète; après l'avoir endurée, quelquefois même sollicitée, on avait eu recours à Saül pour en être débarrassé. David s'était appliqué à dissiper ces alarmes; sa modération, vertu peu commune chez un chef de bande, avait frappé certains esprits[2] et éveillé plus d'une sympathie; privé de sa première femme, Mikhal, que Saül lui avait reprise, il s'en était uni là même deux autres, Ahinoam de Yizreël et Abhigaïl de Carmel, en sorte qu'il était devenu le parent et comme le concitoyen de ses protégés. Puis, lorsqu'il avait senti que, en dépit de ses services et de ses mariages, l'hostilité de beaucoup n'avait pas désarmé, il avait eu la sagesse de disparaître pour un temps, et s'était établi en pays philistin. De là, s'obstinant à ne pas voir leur ingratitude et à forcer leur attachement, il avait comblé de prévenances ces gens en partie malintentionnés; à l'encontre des calculs de son

1. Voir le *Bulletin* de 1910, p. 113 et suiv.
2. Cf. en particulier I Sam., xxiv, xxvi. Beaucoup avaient peine à comprendre que David eût épargné Saül quand il lui avait été si facile de l'assassiner.

maître et seigneur, Akhish de Gath, il avait toujours respecté leurs champs et leurs troupeaux dans ses courses de maraude; il leur avait expédié des parts du butin conquis sur les Amalécites dans sa dernière contre-razzia, et il n'avait pas dû leur cacher que les Philistins, doutant de sa fidélité, n'avaient point voulu de lui parmi eux le jour où ils attaqueraient Saül. Tout cela avait fini par lui gagner le cœur des uns, par calmer les inquiétudes et amoindrir l'aversion des autres[1].

Aussi quand, sur une réponse favorable de l'oracle[2], il reparut avec ses gens, si tous ne lui firent pas fête, du moins ne se heurta-t-il plus au mauvais vouloir. On le reçut dans Hébron, la métropole calibite. Il s'y installa avec son harem, où sa situation grandissante l'amena bientôt à introduire de nouvelles épouses : Maakhâ, fille de Talmaï, le roi de Geshûr[3], Haggith, Abhitaï, Eghlâ, sans parler des femmes de second rang. Quant à ses turbulents aventuriers, qui, à son exemple, avaient pris femme dans la région, ils se logèrent avec leurs familles dans les divers quartiers assez espacés les uns des autres dont l'ensemble, comme aujourd'hui encore, formait alors Hébron. Sans trop se mêler ni trop s'opposer à la population indigène, ils demeuraient sous les ordres de David, prêts à répondre, comme par le passé, à ses appels pour la razzia ou la grande guerre.

De chef incontesté il ne pouvait pas tarder à devenir un véritable roi. Saül, autant que nous sachions, était le premier Hébreu qui eût exercé dans cette région écartée un peu plus qu'un semblant d'autorité. Il y avait rendu aux habitants de nombreux et appréciables services : il avait délogé les Philistins, harcelé la bande de David, écrasé les Amalécites pillards; la stèle dressée par lui à Carmel[4] portait témoignage de son intervention et de

1. Sur tous ces faits, cf. I Sam., XXI-XXXI, et l'article précité.

2. II Sam., II, 1. Il ne s'agit pas nécessairement dans ce passage de la consultation d'usage avant une bataille. L'entrée de David à Hébron, préparée par ses cadeaux, semble avoir été toute pacifique.

3. Il existait deux pays de Geshûr, l'un, dans la région araméenne, à l'est du haut Jourdain, l'autre, au sud de la Philistie. On admet plus communément qu'il s'agit ici du premier.

4. I Sam., XV, 12. Il s'agit ici de Carmel, aujourd'hui *el-Kurmul,* à une quinzaine de kilomètres au sud d'Hébron.

son autorité assez loin dans le sud. De tout cela on lui avait su gré. On ne s'était même pas montré trop froid à ses avances en vue d'opérer un rapprochement effectif de tous les Hébreux; des Judéens avaient dès lors vécu dans l'entourage du roi israélite et combattu sous ses ordres[1]; on inclinait lentement à graviter vers Israël, plus centralisé, mieux organisé. Mais Saül, l'initiateur de cette œuvre d'union, venait de disparaître dans une déroute lamentable. Sa dynastie, déjà peu sympathique dans le sud à cause de son caractère trop étroitement benjaminite[2], n'était plus représentée que par un rejeton insignifiant et incapable[3]; saurait-elle se rendre utile comme son fondateur? pourrait-elle s'imposer comme lui? On ne le crut pas, et, ne se sentant déjà plus tenu à la reconnaissance ni à la soumission, on ne manifesta aucun empressement à se mettre sous le jong d'un maître inconnu. Puisqu'il fallait un roi, on n'irait pas chercher si loin, et encore presque un étranger. David attirait tous les regards; il recueillit tous les suffrages. La tribu de Juda lui offrit la couronne à Hébron et lui conféra l'onction consécratrice[4].

Cette tribu de Juda qui se constituait ainsi en principauté n'était pas, à beaucoup près, aussi homogène que les tribus d'Éphraïm et de Benjamin. Les anciens Judéens ne passaient pas pour des gardiens farouches de la pureté de leur race. C'est ainsi que les traditions locales savaient[5] que Juda-ben-Jacob, le patriarche qui avait laissé son nom au pays et à ses habitants, s'était marié et avait marié ses fils avec des Cananéennes; ils avaient fait souche et donné naissance à des clans établis, en compagnie des clans de sang judéen moins mélangé, dans la partie nord de Juda, des environs de Jérusalem aux confins

1. Comme David et ses frères, I Sam., XVII, 13, 17.

2. Saül favorisait ses concitoyens de Benjamin, faisait d'eux ses conseillers et ses officiers, leur donnait des champs et des vignobles; cf. I Sam., XXII, 7. De là, beaucoup de jalousie chez les autres.

3. Il se nommait Ishbaal. En réalité, il y en avait d'autres : Mephibaal, le fils de Jonathan, qui, alors, n'était qu'un enfant (II Sam., IV, 4), et les fils que Saül avait eus de Rispa-bath-Ayyâ, une épouse de second rang, lesquels n'avaient peut-être pas de droit reconnu à la couronne (II Sam., XXI, 8). Ishbaal seul apparaît dans la période présente.

4. II Sam., II, 4. Voy. aussi ci-dessous, p. 16, note 1.

5. Gen., XXXVIII.

d'Hébron. Dans la partie sud, les Judéens n'avaient d'abord constitué qu'une minorité. Là, c'étaient les descendants de Calebh, de Qenaz, de Yerahmeël, de Qayin[1], clans originairement édomites, qui détenaient, à peu près en totalité, les sources, les pâturages, les troupeaux, les vignobles, les champs et les vergers. Les villes les plus importantes, et Hébron même, devenue la capitale de David, étaient aussi à eux. Ces semi-nomades avaient fini par se rapprocher étroitement des Judéens, plus adonnés qu'eux à l'agriculture. Sous l'empire des intérêts communs, des mariages contractés, de la participation au culte du même Dieu[2] et, désormais, de la soumission au même roi, les uns et les autres allaient former, le temps aidant, une population plus cohérente que ses origines diverses ne l'eussent pu laisser supposer. Mais l'apport considérable des éléments non hébreux lui imprimait un caractère propre ; elle se distinguerait toujours de la population israélite et ne fraterniserait que d'une façon transitoire avec elle : cette diversité originelle fut donc une raison de plus pour écarter l'une de l'autre, souvent même pour opposer l'une à l'autre ces deux fractions principales du peuple hébreu. Ni leurs carrières politiques ne seront semblables, ni leurs destinées religieuses. Israël courrait à sa ruine en s'ouvrant trop avidement à la politiques et aux influences étrangères ; Juda, moins exposé à leur contact dans son territoire écarté, plus servilement fidèle aux mœurs simples de ses pères, dont beaucoup n'étaient sortis que sur le tard de la vie nomade — et encore une secte du Nédjeb, les Rékhabites, s'y obstinerait-elle par fanatisme — Juda ne s'effondrerait qu'un siècle et demi après son rival et verrait s'élaborer des conceptions religieuses inspirées du plus pur esprit traditionnel. David, en devenant roi à Hébron et en groupant sous son sceptre Judéens sédentaires et Édomites semi-nomades, travaillait sans

1. Sur ces divers clans, voy. *Bulletin*, 1910, p. 132 et suiv.

2. Il suffit de remarquer ici que les Qénites, en particulier, chez qui Moïse s'était enfui, et chez qui il reçut la révélation du buisson ardent, adoraient vraisemblablement Yahwè, bien que pour d'autres motifs que les Hébreux. Les Rékhabites, l'un de leurs clans passés aux Judéens, se firent même remarquer, au cours de l'histoire, par leur yahwéisme intransigeant. Cf. Ex., XVIII ; II Rois, X, 15 et suiv. ; Jér., XXXV.

doute à se créer un royaume plus peuplé et plus riche; il contribuait aussi à renforcer les éléments de stabilité qui devaient assurer l'accomplissement de la mission religieuse du peuple hébreu.

Cette petite principauté judéenne, essaimée du royaume benjaminite d'Israël, n'afficha tout d'abord ni importance ni indépendance. Elle ne l'aurait pas encore pu avec quelque espoir de succès. Les Philistins, en effet, redevenus, grâce à leur victoire du Gilboa, les maîtres du pays, reprenaient la haute main, non pas seulement dans le Nord, mais aussi dans la Montagne de Juda. Il est vraisemblable qu'on y avait sollicité leur assentiment pour la création du petit royaume méridional. David, tout en ceignant une couronne, continuait à régir son fief de Siqlagh, et, bien que roi, devait demeurer l'allié déférent d'Akhish de Gath, pour ne pas dire son vassal[1]. Au surplus, Akhish et ses collègues de la pentapole philistine comptaient bien tirer parti de l'érection de la principauté d'Hébron pour maintenir les Hébreux sous un joug plus étroit. Ils espéraient que le successeur de Saül, frustré, par cette sécession, d'un tiers de son apanage, ne manquerait pas de revendiquer les provinces perdues; qu'il recourrait peut-être à leur appui pour y réussir, et qu'eux-mêmes auraient alors la partie belle pour intervenir entre les adversaires aux prises ou pour les laisser s'affaiblir en s'entre-déchirant.

L'événement devait leur donner raison, mais seulement à moitié. La guerre civile éclaterait sous peu, mais auparavant la royauté benjaminite allait se reconstituer, et bien à leurs dépens.

Tout le mérite de sa restauration revient à Abner-ben-Ner, oncle et général de Saül. C'était un homme énergique, un brave soldat, au besoin un intrigant astucieux. Son premier soin fut de sauver les droits de la dynastie benjaminite, qui se trouvaient être aussi ceux de sa famille. Trois des fils de Saül étaient glorieusement tombés aux côtés de leur père dans la dernière bataille. Comme héritier direct de sa couronne, il n'en restait plus

1. Le fait que David, roi d'Hébron, dépendait encore des Philistins, est mis en évidence par II Sam., v, 17. Quand il fut nommé roi du Nord, ils voulurent l'arrêter comme rebelle.

qu'un, Ishbaal[1], trop jeune pour avoir pris une part très active au combat, adolescent[2] effacé, maladroit et très au-dessous des difficultés du moment. Chassé de Benjamin par l'occupation étrangère, Abner avait été lui chercher un asile dans le Gilead, au delà du Jourdain, dont la population était inébranlablement attachée à la maison de Saül, et il l'avait installé à Mahanaïm[3], ville voisine de Yabhesh où reposaient les ossements du roi. Mahanaïm était trop excentrique par rapport au reste du pays pour que l'on songeât à en faire une capitale définitive[4]. On y serait du moins assez éloigné de l'ennemi pour attendre en sûreté l'heure de la revanche et du retour.

Abner travailla sans retard à l'avancer. Rassemblant les débris des troupes dispersées, il réorganisa d'abord l'armée. Il forma des corps réguliers et en prit la direction. Il engagea aussi des

1. Le vrai nom de ce personnage, Ishbaal, est attesté par I Chr., VIII, 33, IX, 39, plusieurs versions grecques et l'Itala. (Cf. les commentaires.) Ce nom signifie « homme de Baal ». Par horreur pour le nom de l'idole, on lui substitua, dans la deuxième partie du nom propre, le mot « bôsheth », qui signifie « honte », d'où Ishbôseth. La même transformation se constate dans Mephibôsheth pour Mephibaal (II Sam., IV, 4). Une transformation analogue, mais n'empruntant à « bôsheth » que sa vocalisation, se découvre dans les lectures Ashtôreth pour Ashtartu ou Ashtarté, et dans Môlekh pour Milk ou Mélèk. C'est ainsi que l'on voilait, par scrupule religieux, le nom abhorré du faux dieu. C'est, au contraire, par l'effet d'un sentiment de respect extrême, que l'on omit aussi, assez tardivement, de prononcer le nom du vrai Dieu, Yahwè(h). On donnait alors au tétragramme sacré, YHWH, la vocalisation de Adônây qui signifie « Seigneur ». C'est de là que, par une méprise qui ne date que du seizième siècle de notre ère, on lut Jéhovah (YeHôWâH = AeDôNâY), lecture qui, heureusement, tend de plus en plus à disparaître de l'usage. Le lecteur n'ignore pas, au surplus, qu'on trouve, dans maint passage, la forme Yéhôwîh, c'est-à-dire le tétragramme avec les voyelles de Élôhîm, « Dieu ». Yehôwîh n'a pas eu la fortune imméritée de Yehôwâh, mais l'un et l'autre représentent deux vocalisations également artificielles.

2. II Sam., II, 10, ne peut être qu'une glose inexacte, car Jonathan, le fils de Saül, était à peu près de l'âge de David. Or, celui-ci, à l'époque présente, pouvait avoir une trentaine d'années.

3. Communément identifiée avec *Mahne*, vers la source du Wâdi-el-Himâr, dans l'Outre-Jourdain, au nord du Yabboq.

4. Cette situation excentrique de Mahanaïm me paraît également assez défavorable à l'hypothèse de Kamphausen (ZATW, 1886), qui veut que le royaume d'Ishbaal ait été vassal des Philistins à l'égal de celui de David. Comme les Philistins n'étaient pas les maîtres de la région de Mahanaïm, il n'est guère vraisemblable qu'ils eussent établi un roi sujet si loin de leur surveillance. En outre, on s'explique mieux les luttes des deux royaumes hébreux, si l'un est vassal et l'autre indépendant. Enfin II Sam., II, 8, attribue expressément à Abner la restauration de la royauté israélite.

corps de fourrageurs, analogues aux bandes de David, les plaça sous les ordres de Baana et de Rèkhabh, fils de Rimmon de Beérôth[1], probablement des Cananéens, et leur donna mission de fournir de butin la cour dans le dénuement. Cela fait, il prit, à ce qu'il semble[2], l'offensive contre les Philistins. Il aurait reconquis, plus ou moins rapidement, sur eux, une bonne partie du territoire perdu par Saül : quelques cantons du Gilead, la plaine de Yizreël, le pays d'Asher, les hauteurs d'Éphraïm et celles de Benjamin. S'il ne faut pas voir dans cette indication le simple énoncé du domaine nominal d'Ishbaal, mais l'énumération des districts qui lui étaient effectivement soumis, les Philistins avaient, après une victoire retentissante, perdu toutes leurs conquêtes dans le Nord. Ainsi Abner serait parvenu à reconstituer le royaume d'Israël, tel qu'il avait existé avant l'heureuse extension du pouvoir de Saül vers Juda, tel qu'il reparaîtrait après la mort de Salomon; toute la partie méridionale à partir des environs de Gibheon[3] en était détachée. Là, David régnait en maître incontesté, appuyé sur l'attachement dévoué de son peuple et sur le protectorat jaloux des Philistins.

1. Cette ville, l'une de l'antique tétrapole cananéenne, avec Gibheon, Kephiré et Qiryath-Yearim (Jos., IX, 17), venait de voir émigrer sa population indigène (II Sam., IV, 3). Les deux individus nommés ci-dessus appartenaient peut-être, à en juger d'après le nom de leur père, — Rimmôn, nom divin, se retrouve dans plusieurs noms de localités anciennes, — aux Cananéens forcés de s'exiler. Ils acceptèrent avec empressement de prendre du service chez Abner. — Beéroth s'identifie avec *el-Bîré*, à une quinzaine de kilomètres au nord de Jérusalem.

2. II Sam., II, 9. Comme il fallut, pour réoccuper, entre autres régions, la plaine de Yizreël, en débusquer les Philistins qui s'y étaient établis après leur victoire sur Saül (I Sam., XXXI, 7), on est amené à conclure qu'Abner ne le put faire qu'en recourant aux armes. Sur une circonstance qui aurait pu faciliter son attaque, voy. ci-dessous.

3. *El-Djib*, à environ 12 kilomètres au nord-ouest de Jérusalem. C'est au voisinage de cette ville qu'ont lieu les combats entre Israélites et Judéens; on peut donc la considérer comme ville frontière.

Le royaume de David s'étendait de Gibheon à Bersabée, soit sur un peu moins de 80 kilomètres à vol d'oiseau, pour la longueur. C'est la distance de Paris à Montereau ou de Paris à Beauvais, pas tout à fait celle de Toulouse à Carcassonne ou de Toulouse à Auch. Quant à la largeur de ce royaume, réduite qu'elle était à l'ouest par la Philistie, à l'est par les collines désertiques qui dominent la mer Morte, elle n'atteignait pas la moitié de la longueur.

Le royaume d'Ishbaal, de Gibheon à Dan, vers les sources du Jourdain, mesurait à peu près 160 kilomètres, deux fois la longueur de celui de David. Il avait une superficie trois ou quatre fois plus grande.

## II

## David roi de Juda et d'Israel.

Les deux royaumes hébreux, pas plus alors que plus tard, ne purent coexister en paix. Chacun cherchait à s'annexer l'autre. Ishbaal réclamait le bien de son père. David, fort de son passé, de sa situation, des décrets de Yahwè[1], défendait ce qu'il avait acquis. Bientôt même il afficha ouvertement des prétentions sur l'héritage de Saül, alors que, du vivant de celui-ci, il n'avait jamais, semble-t-il, fait figure de prétendant. Il était trop actif pour ne pas faire jouer, dans cette entreprise, tous ses moyens; on l'y vit employer, tour à tour, les démarches prévenantes, les interventions à main armée, les intrigues savamment conduites; mais, mieux encore, il sut profiter des coups que la Providence, toujours attentive à son égard, semblait frapper tout exprès pour avancer sa fortune.

Son rival trouvait l'un de ses plus fermes soutiens dans la fidélité des Gileadites à sa maison. Ceux de Yabhesh, en particulier, alliés à Benjamin par d'antiques liens de parenté, que les liens de la reconnaissance pour Saül, leur libérateur[2], avaient encore raffermis, venaient de donner une belle preuve de leur loyalisme en risquant leur vie pour soustraire à la honte du pilori les cadavres du roi et de ses fils[3]. Aussi Abner, à l'heure de la débâcle,

1. Il y est fait plusieurs fois allusion : I Sam., xxv, 30 (Abhigaïl), II Sam., III, 9, 18 (Abner), v, 2 (les sheikhs israélites); mais ce ne sont là que des allusions. Elles visent sans nul doute un ou plusieurs oracles rendus au nom de Yahwè, peut-être au moyen de l'éphod (cf. surtout I Sam., XXII, 10, 13, Ahimélekh de Nôbh). Ces oracles étaient mis en circulation dans le peuple et expliqués par David et ses partisans. Il est certain qu'ils eurent une action profonde sur l'opinion, toujours sensible aux manifestations surnaturelles. Mais on constatera, par le cas d'Abner et celui des sheikhs israélites, qu'à l'ordinaire on n'en saisissait la portée que sous la pression des circonstances extérieures.

En outre, il est incontestable que David, connu pour son yahwéisme très décidé, était soutenu et poussé par les yahwéistes les meilleurs, les prophètes d'alors entre autres. Malheureusement, nos sources, pour cette période, sont peu abondantes; elles ne nous laissent entrevoir l'agitation religieuse favorable à David que par la mention brève des oracles.

2. Cf. Jug., XXI, 1-14, et I Sam., XI.

3. I Sam., XXXI, 11-13.

n'avait-il pas trouvé de retraite plus sûre que leur pays, et leur avait confié la garde du nouveau roi. David n'hésita pourtant point à essayer de les attirer à sa cause. Jouant le rôle de l'héritier empressé, il leur adressa ses vifs remerciements pour leurs pieuses attentions envers Saül mort. Il leur promettait aussi de les protéger tout comme eût fait le défunt roi, son prédécesseur, et, à ce propos, il leur annonçait, pour finir, que les Judéens venaient de reconnaître son autorité. L'invitation à agir de même était transparente. La réponse des Yabhéshites ne fut pas telle que l'attendait le solliciteur insinuant. Le Gilead refusa de se ranger à la nouvelle dynastie[1].

L'ancienne gardait donc tous ses partisans. La rivalité politique, rendue encore plus âpre par les vieilles antipathies de tribus, jeta l'une contre l'autre les deux fractions du pays et les poussa à s'en remettre sur les armes du soin de trancher leur différend. C'était la guerre civile. Les mauvais jours de la période des Juges allaient recommencer. A notre connaissance, il ne se livra point de grande bataille rangée; mais, dès que des partisans des deux royaumes ennemis se trouvaient en présence, ils arrivaient vite à s'exciter, puis en venaient aux mains. Ces rixes éclataient surtout vers la frontière commune, dans le voisinage de Gibheon, sur les collines de Benjamin qui demeurait fidèle à son roi. Parfois elles entraînaient des mêlées un peu plus sérieuses, où quelques vingtaines d'hommes restaient sur le terrain[2].

1. II Sam., II, 4b-7. La réponse des Yabhéshites, s'ils répondirent, ne nous est pas textuellement connue. Les faits prouvent qu'elle fut négative.

2. Nous ne connaissons que deux de ces engagements (II Sam., II, 12-16; 17-32).

Le premier est lié à une étymologie topographique populaire, circonstance à laquelle il doit d'avoir été mentionné. Abner, à la tête d'une troupe de Benjaminites, s'était heurté, près du réservoir de Gibheon, à une bande de Judéens sous les ordres de Joab, l'un des trois fils de Seruyâ, sœur de David. Amour des prouesses ou désir de réduire la rencontre à un simple combat singulier, ils convinrent d'exécuter une sorte de tournoi. Douze jeunes guerriers de chaque parti devaient y lutter ensemble. Mais l'animosité réciproque était si violente que le jeu eut vite dégénéré. Les champions, se saisissant l'un l'autre la tête, s'enfoncèrent mutuellement leur glaive dans le flanc. Longtemps après, le lieu du combat en conservait encore le nom de « Champ des Flancs ».

Peut-être à la suite de cette joute sanguinaire, plus vraisemblablement en une autre circonstance, se produisit, à peu près dans la même région, une nouvelle

Mais, réduites à cela, elles auraient pu se prolonger longtemps sans amener de résultat décisif. Si l'on se chamaillait, si l'on s'entr'égorgeait même, le cas échéant, on savait, par contre, fraterniser au moment voulu. Aussi tous attendaient-ils quelque événement imprévu qui mît fin à cette interminable rivalité. Ce fut Abner qui décida du sens que devait prendre la suite de la querelle.

Abner était un politique trop avisé pour caresser longtemps l'espérance de voir triompher son faible maître. Peut-être avait-il déjà songé à profiter pour son compte personnel de l'inextricable situation, lorsqu'un incident insignifiant en apparence le jeta décidément dans le parti de David. Il avait lié des relations avec une certaine Rispâ-bath-Ayyâ, jadis épouse de second rang dans le harem de Saül. Qu'il eût ainsi projeté de s'acquérir certains droits à la succession de Saül, ce n'est pas invraisemblable[1]. En tout cas, Ishbaal, à qui pareilles menées n'avaient point échappé, lui en fit l'observation. Mais Abner le prit de très haut. Feignant d'être froissé par l'importance faussement attribuée, selon lui, à cette futile affaire, il reprocha au roi son ingratitude et lui signifia, en termes catégoriques, qu'il allait travailler incontinent à la réalisation des promesses faites par Yahwè à David au sujet de la royauté. Ce pieux empressement était bien un peu

rencontre dont un simple épisode devait avoir pour Abner les plus graves conséquences. C'est alors, en effet, que, bien à son corps défendant, il tua l'un des frères de Joab, Asaël, qui s'acharnait sur lui; il tomberait victime de la vendetta. L'engagement se termina par la déroute des Israélites. Ils prirent la fuite en désordre; mais, au soleil couchant, ils se reformèrent autour de leur chef, en prenant solidement position sur une colline assez proche, semble-t-il, de Gibheon. Tous, poursuivis et poursuivants, étaient exténués. Abner proposa un armistice, et Joab, l'accordant avec empressement, fit sonner sans délai la fin du combat. Les deux troupes rejoignirent aussitôt les capitales. Joab, après avoir déposé le cadavre de son frère Asaël à Bethléem où se trouvait le berceau de leur famille, rentra à Hébron. Abner, lui, regagna Mahanaïm.

1. II Sam., III, 7 et suiv. Le harem d'un roi constituant l'un de ses biens le plus personnels et, au surplus, témoignant de sa puissance par le nombre des épouses qui y étaient réunies, essayer de s'y créer quelque relation avait souvent l'air de viser au pouvoir. (Cf. I Rois, I, II, Adhôniyyâ et la Shunamite). Le successeur d'un roi avait un droit, droit de préférence tout au moins, sur le harem de son prédécesseur. On sait que David n'hérita pas seulement de la couronne de Saül, mais aussi de ses femmes (II Sam., XIII, 8). Absalom révolté contre David consomme sa rébellion en prenant publiquement possession des femmes de second rang laissées par son père à Jérusalem (II Sam., XVI, 22).

tardif. Il n'en fut pas moins, on le devine assez, très apprécié par David, qui engagea des pourparlers plus ou moins mystérieux avec Abner et aussi, semble-t-il, avec certains sheikhs d'Israël et même de Benjamin. Mais afin de mesurer à leur juste valeur la sincérité et l'ascendant d'Abner, aussi bien que pour réparer un outrage et pour recouvrer les droits qu'il tenait de son mariage avec la fille de Saül sur la couronne du Nord, il exigea, avant de poursuivre la conversation, qu'Ishbaal consentît à lui rendre Mîkhal. Abner s'ingénia pour faire agréer de son pupille ce rapprochement à la fois si désavantageux pour lui et si profitable au parti adverse. Il y réussit. Mîkhal fut reprise à son second mari, Paltiel, qui la suivit en pleurant jusqu'à Bahurim[1], d'où Abner, avec une suite d'une vingtaine d'hommes, avait mission de la conduire à Hébron. Ishbaal était joué magistralement.

David ne se sentait pas dégagé de toute obligation relative à la vengeance que les mœurs et le droit d'alors lui imposaient de tirer du meurtrier de son neveu. Mais d'autres intérêts plus personnels et plus pressants étaient en jeu; il ne refusa point un sauf-conduit à Abner et le reçut à un moment où Joab, de qui tout était à redouter, se trouvait, peut-être par un dessein du roi, parti pour une razzia. L'entrevue fut cordiale, et l'entente parfaite. Un festin scella l'union conclue. Abner, charmé, promit de décider tout Israël à s'entendre avec son nouveau maître pour contracter une alliance définitive et lui déléguer la royauté, « objet de tous ses désirs ». On se quitta sur les plus riantes perspectives.

Abner venait de prendre le chemin du retour lorsque Joab, rentrant de la razzia, apprit tout à la fois la venue du meurtrier de son frère, les attentions dont on l'avait comblé et son alliance avec le roi. Furieux de l'accueil fait à un ennemi de la famille, soupçonnant chez lui quelque projet de trahison, jaloux, au surplus, du rôle que cet intrus de la dernière heure serait appelé à jouer dans le royaume agrandi, Joab, à l'insu de David, dépêcha des messagers auprès d'Abner pour le rappeler. Abner, qui n'é-

1. Bahurim, sur l'ancien chemin de Jérusalem à Jéricho, n'est pas identifiée avec certitude.

tait encore parvenu qu'à la Citerne de Sirâ[1], pensa que l'ordre émanait du roi et revint en hâte sur ses pas. Comme il s'engageait sous la porte de la ville, Joab l'attira dans un coin et le tua d'un coup de glaive au ventre. Asaël était vengé.

Cette brutale disparition de l'organisateur du royaume israélite servait si bien la cause de David que celui-ci devint aussitôt le point de mire des soupçons. On sent qu'il eut à cœur de les écarter de lui. Il n'omit aucune des démonstrations de circonstance, accabla sous ses malédictions le meurtrier et sa postérité, prescrivit un deuil public où Joab même dut paraître, et, suivant la civière funèbre, il disait, au milieu de ses sanglots, une mélopée plaintive qui redoublait les larmes des assistants :

« Est-ce donc de la mort d'un impie
Que meurt Abner ?
Tes mains n'étaient point chargées de liens.
Tes pieds n'étaient point mis aux chaînes!
Comme on tombe devant des perfides,
Ainsi es-tu tombé! »

Cette élégie[2] glorifiait la bravoure du mort et stigmatisait la fourberie des meurtriers. C'est tout ce que put ou voulut faire David. Punir les vengeurs d'Asaël, il n'en avait pas le droit, puisqu'il fallait que le sang versé fût effacé par du sang. D'ailleurs c'étaient des parents dont il devait embrasser la cause, et des auxiliaires décidés dont l'appui lui était précieux. Il se borna à profiter de leur crime sans y avoir trempé. Tout le monde fut convaincu de son innocence. La meilleure preuve en est que ses pourparlers avec les amis d'Abner ne furent pas rompus; ils aboutiraient bientôt.

Quelque temps après ce meurtre, tombait le dernier obstacle à l'accession de David au trône d'Israël : Ishbaal-ben-Saül, son rival, était assassiné[3]. La défection d'Abner, puis sa mort, avaient

1. Elle n'est pas identifiée; elle se trouvait un peu au nord d'Hébron.

2. Est-ce là toute l'élégie sur Abner ou un simple fragment? On ne sait. Le sens de ces hémistiches à rythme croisé est qu'Abner méritait de mourir comme un prisonnier redouté qu'on exécute, non comme un impie qui, par châtiment d'en haut, meurt inopinément dans un guet-apens.

3. II Sam., IV.

enlevé au royaume de Mahanaïm un très solide appui. Désormais sa ruine n'était plus qu'une question de jours. C'est ce que comprirent les chefs de bande, Baana et Rèkhâbh. N'ayant plus rien à attendre d'Ishbaal, ils résolurent de le tuer, dans l'espoir que David leur payerait largement un si grand servive. Pendant la chaleur pesante et le profond silence du milieu du jour, ils se rendirent à sa maison. La gardienne de la porte s'était assoupie en triant des grains de blé. Ils entrèrent sans bruit. Le roi faisait la sieste dans une chambrette; ils l'égorgèrent traîtreusement en plein sommeil et le décapitèrent. Puis, traversant précipitamment le ghôr, ils vinrent à Hébron apporter à David la tête de leur victime. Pour toute récompense, David indigné les fit exécuter. On coupa aux cadavres les mains et les pieds et on les exposa près du réservoir de la ville. La tête d'Ishbaal fut déposée religieusement dans le tombeau d'Abner[1].

C'est ainsi que David n'avait qu'à tirer parti des avances de la fortune. Sans qu'il y eût mis la main, Ishbaal, son compétiteur, et Abner, dont la mort valait mieux pour lui que l'amitié, venaient de disparaître. Quand le malaise causé par ces deux assassinats se fut dissipé, et que l'on songea, dans les régions d'Israël, à relever le trône abattu, les esprits se portèrent presque unanimement sur David. On s'y rappelait toujours ses prouesses de jadis, au temps de Saül, dans les rencontres avec les Philistins[2]. Au sein de la déchéance, elles revivaient dans le souvenir et le regret de ceux qui les avaient vues, tandis que les chants et les récits populaires les évoquaient pour les autres comme dans un chatoyant mirage. David n'était-il pas, du reste, le gendre de Saül et l'héritier tout indiqué d'une dynastie qui menaçait de s'éteindre? Yahwè ne semblait-il pas le désigner par l'extraordinaire des-

1. D'après II Sam., II, 10, Ishbaal avait régné deux ans. Le règne de David à Hébron dura, par contre, sept ans et demi (II Sam., II, 11; V, 5). Si ces chiffres indiquent des durées exactement transmises, on pourrait admettre qu'Abner n'arriva qu'après plusieurs années de lutte à rétablir la royauté d'Ishbaal, ce qui, somme toute, est assez plausible. Après la mort d'Ishbaal on donnera bien aussi quelques mois aux pourparlers de David avec les sheikhs d'Israël, à leur accord, aux cérémonies de l'onction. Mais le mieux est encore de ne pas trop raffiner sur des données chronologiques dont la valeur nous échappe.

2. II Sam., V, 2.

tinée qu'il lui avait faite jusqu'ici et, mieux encore, par les oracles qu'il avait depuis longtemps rendus et dont on commençait à voir la vérité? Enfin, comme les partisans plus ou moins secrets du roi judéen, suscités et groupés par les intrigues d'Abner, éclairaient et formaient l'opinion, on sentit que l'on ne pouvait hésiter davantage à offrir la couronne à David. Les sheikhs d'Israël vinrent le trouver à Hébron. Ils discutèrent les conditions de l'entente, conclurent avec lui le pacte solennel dans l'antique et très vénéré sanctuaire de Yahwè et lui donnèrent l'onction sainte qui le consacra leur roi[1]. Pour la première fois — et déjà c'était presque la dernière — il y avait un roi de tous les Hébreux.

## III

### La libération du territoire.

La première tâche qui incombait au nouveau roi et pour l'accomplissement de laquelle il avait paru mieux préparé que d'autres, était celle-là même que Saül avait entreprise autrefois, puis laissée par sa mort aux trois quarts inachevée : libérer le territoire de l'occupation étrangère. Il paraît que les Philistins avaient dû, sous les coups d'Abner, quitter de nouveau le nord du pays hébreu. Par contre, en Juda, ils demeuraient à peu près les maîtres, puisque la principauté d'Hébron relevait, ne fût-ce que d'une façon lointaine, de leur autorité. Aussi furent-ils décon-

1. Le lecteur aura déjà remarqué le rôle de l'adhésion du peuple dans le double avènement de David. Dans les deux cas, ce sont les Judéens la première fois, les sheikhs d'Israël la seconde, qui viennent oindre le roi. La mystérieuse onction conférée par Samuel (I Sam., xvi, 1-13), si elle était connue d'eux, ce qui ne paraît pas, ne leur semblait pas suffisante ou du moins définitive. Ils posent aussi leurs conditions, ce qui est indiqué par le contrat (*berith*) auquel soit le peuple (II Sam., iii, 21), soit le roi (*ib.*, v, 3), et, en réalité, tous deux ensemble, doivent promettre de se conformer. Le droit et l'autorité du roi n'étaient pas, dans le fait, considérés par les sujets comme absolus. Quand le petit-fils de David, Roboam-ben-Salomon, montera sur le trône, les Israélites ne voudront lui renouveler leur obéissance que moyennant des promesses de moindre exaction (I Rois, xii). Pour n'y avoir pas consenti, il verra les Israélites reprendre leur parole et leur indépendance. Ces pourparlers, cette entente, ce pacte, cette onction, ont, cela va sans dire, un caractère religieux (II Sam., v, 3, « devant Yahwè »).

certés en apprenant l'accession de leur vassal au trône d'Israël. La concentration des Hébreux, qu'ils avaient espéré empêcher par le morcellement en deux royaumes, était donc accomplie, et, qui plus est, accomplie par leur créature et contre eux. Ils voyaient, en effet, avec évidence que David, disposant maintenant de forces pour le moins doublées, allait tenter de secouer leur joug. Il les chasserait, et ce serait là tout le profit qu'ils retireraient d'avoir si naïvement accueilli, hébergé, doté et couronné leur ancien ennemi.

Ils rassemblèrent aussitôt une armée pour se saisir de lui et établirent un poste jusqu'au voisinage de Bethléem[1], en vue de lui couper toute communication avec ses nouveaux sujets. David n'eut que le temps de se jeter dans son ancien repaire de Adullâm. C'était donc, et dans les mêmes lieux, son existence aventureuse de jadis et ses combats de guérillas qui allaient recommencer, mais toutefois avec moins de dangers et plus de chances de succès. Il n'avait plus à redouter les surprises de Saül, qui était mort, ni les trahisons des habitants, devenus ses partisans et ses sujets. Ses compagnons, plus aguerris et mieux disciplinés, constituaient, depuis quelque temps, une sorte de chevalerie à plusieurs degrés, où la bravoure s'alliait à un dévouement aveugle à sa personne[2]. Enfin, les régions du Nord pouvaient lui fournir aussi maintenant leurs contingents, non moins bien exercés par de longues années de guerre. Il était donc prêt pour la lutte et ne pouvait que la mener à bien.

Elle se déroula comme au temps de Saül. Tantôt l'on descendait à Gobh[3] ou même jusque vers Gath, en plein pays philistin,

1. II Sam., XXIII, 13, 14. L'épisode des trois guerriers enfermés avec David dans Adullâm et traversant les lignes philistines pour aller lui chercher de l'eau de Bethléem, semble devoir se placer à cette époque. Il en est de même de plusieurs des épisodes recueillis dans la tradition populaire et rassemblés dans le document ancien qui clôt le deuxième livre de Samuel. Il règne parmi les compagnons de David plus d'ordre qu'on n'en devait voir à leurs débuts. Dans *ib.*, XXI, 17, du reste, David est déjà roi.

2. II Sam., XXIII, 8-39, donne l'énumération des guerriers qui appartenaient à l'ordre des *Trois* et à celui des *Trente*. David était un de ces chefs pour lesquels on aimerait à se faire tuer (II Sam., XXI, 17; XXIII, 13-17). Rien ne prouve mieux le charme que ses qualités exerçaient autour de lui.

3. Gobh, II Sam., XXI, 15 (corrigé), 18, 19, n'est pas identifiée; mais, comme on

et tantôt, comme à Pas-Dammim[1], à Léhi[2], à Bethléem, dans la plaine des Rephaïm[3], on avait à faire tête à une incursion des ennemis. La victoire n'était pas toujours du bon côté; mainte fois les Hébreux se débandèrent, surtout lorsque paraissait quelque gigantesque soldat bardé de bronze engagé au service des Philistins. Mais, dans l'ensemble, le succès se dessina assez tôt en leur faveur. Ils le durent à une sorte d'efflorescence des sentiments chevaleresques parmi les compatriotes de David. Ce n'était pas chose rare alors qu'un seul guerrier, par une attitude désespérément énergique, arrêtât les ennemis déjà vainqueurs et ralliât ses compagnons apeurés[4]. Les combats singuliers du genre de celui qui avait ouvert la carrière de David se multiplièrent. Enfin des combats plus importants et plus décisifs furent livrés sous la direction du roi et eurent définitivement raison de l'oppression philistine.

Deux de ces combats seulement nous sont connus[5]. Ils eurent lieu dans la plaine des Rephaïm, où la population encore cananéenne de Jérusalem prêtait vraisemblablement aux Philistins un assez sérieux appui. David, entraîné par une expérience déjà longue, et, au reste, toujours fidèle à ne se risquer que sur les indications de l'oracle, les battit une première fois à Baal-Perasim, ou le « Baal aux Brèches ». L'action avait été si vivement menée que les vaincus n'eurent même pas le temps d'emporter, en fuyant, les images de leurs dieux; David s'en empara et ven-

« descendait » pour y parvenir (*ib.*, 15), elle devait se trouver en territoire philistin.

1. II Sam., XXIII, 9 (corrigé), entre Sôkhô et Azéqa (cf. I Sam., XVII, 1, où l'on a Éphês-Dammim).

2. II Sam., XXIII, 11 (corrigé). Léhi avait déjà été témoin des exploits de Samson. Elle n'est pas identifiée.

3. Dans le voisinage de Jérusalem et plus probablement au sud qu'au nord de la ville.

4. II Sam., XXIII, 9-12.

5. II Sam., V, 17-25. Dans le second engagement, Yahwè reparaît avec son caractère de Dieu des armées. Il pourrait se faire aussi qu'on ait saisi le bruissement du vent sur les Bakhâ (balsamiers?) comme le bruit des pas de Yahwè et de ses soldats angéliques accourant à la rescousse des Hébreux. Yahwè, en effet, maniait les éléments à sa guise. Mais le texte donne simplement le bruit de pas comme le signal de l'attaque par Yahwè, et donc comme marquant le moment où David doit se jeter en avant.

gea ainsi la capture de l'arche par les Philistins, aux jours du prêtre Élie. Le second engagement fut, si l'on peut dire, un peu plus savamment livré. Sur les indications de l'éphod, David opéra un mouvement tournant qui, en le plaçant au nord de la plaine où s'étaient concentrés ses adversaires, lui permit sans doute de recevoir des renforts israélites. Un bruissement, semblable à un bruit de pas, sur les sommets des Bakhâ, donna le signal de l'attaque. Yahwè, accouru au secours des siens, emporta la victoire, et David pourchassa les ennemis depuis Gibheon jusque dans la direction de Gézer.

Prouesses individuelles et victoires des troupes finirent donc par dégager le pays. David fit mieux encore. Par une offensive vigoureuse, il tenta de réduire à son tour les anciens oppresseurs d'Israël et de Juda. Sans doute, la portion la plus riche et la plus commerçante de la Philistie, les plaines fertiles de la Shephêlâ avec leurs routes si fréquentées, la côte avec ses ports, lui échappèrent; ses successeurs, pendant quatre siècles, ne parviendront pas davantage à s'en rendre maîtres, si ce n'est en passant. Du moins arriva-t-il à imposer sa suprématie aux Philistins voisins de ses frontières. Il pourra bientôt soustraire à leur surveillance l'arche de Yahwè toujours retenue dans la ville à demi hébraïque seulement de Qiryath-Yearim[1]. Il s'emparera même, autant qu'un texte en mauvais état permette de le conjecturer, de l'une de leurs capitales, Gath, sans doute, de laquelle il avait autrefois dépendu[2]. Vers le nord, les places du haut ghôr et de la plaine de Yizreël, villes cananéennes plus ou moins vassales des Philistins, et qu'Abner avait peut-être déjà réduites, restèrent en son pouvoir; Salomon n'aura plus qu'à les répartir dans ses districts. Enfin l'animosité héréditaire des deux peuples ennemis s'atténua assez pour que six cents guerriers gattites prissent du service à Jérusalem, où ils émigrèrent avec armes et bagages[3]. Ils y trouvèrent d'ailleurs des compatriotes, les *Kerêthi*

1. II Sam., VI.
2. *Ib.*, VIII, 1, et I Chr., XVIII, 1.
3. *Ib.*, XV, 18-22. Si David réduisit Gath, on pourrait penser qu'il enrôla de force les Gattites à son service.

et *Peléthi*, les gardes du corps. Tous ces mercenaires étrangers devaient, lors de la révolte d'Absalom, demeurer plus fidèles à David que ses propres sujets. Le danger philistin était donc définitivement conjuré, après deux cents ans ou presque de luttes acharnées[1].

Ce fut vraisemblablement[2] après avoir chassé les Philistins

1. Ce brusque dénouement d'une rivalité séculaire et ce revirement total de la situation respective des Hébreux et des Philistins — les opprimés étant devenus, en peu d'années, oppresseurs à leur tour — pourraient s'expliquer, à la rigueur, par les succès que Saül avait inaugurés, Abner poursuivis, David couronnés. Mais il n'est pas sans vraisemblance qu'il en faut chercher ailleurs une autre cause dont la portée aurait été considérable, mais ne pourrait se mesurer au juste : il s'agit d'une intervention de l'Égypte. (Cf. W. M. Müller, ***Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern***, p. 389.) Peu de temps après David, nous retrouvons les Égyptiens en Palestine, vers la frontière septentrionale de la Philistie où ils s'emparent de Gézer, pour doter la fille du pharaon donnée en mariage à Salomon. Trois ans après la mort de Salomon, le pharaon Shôshenq, ayant envahi les royaumes d'Israël et de Juda, dresse, à son retour, une liste triomphale, qu'il allonge orgueilleusement en coupant en deux ou trois les noms de certaines villes soumises; or, il n'énumère point, pour s'épargner cet expédient mesquin, les métropoles philistines qu'il avait pourtant traversées; c'est donc vraisemblablement qu'il en était déjà auparavant le maître. Dans ces faits n'y a-t-il pas un indice que l'Égypte avait, depuis peu, restauré son antique suprématie sur une partie au moins de la Shephêlâ? Une autre preuve, du reste, qu'elle avait recommencé à paraître à l'horizon de la politique palestinienne, c'est que des fauteurs de troubles comme Jéroboam-ben-Nebhat, le futur fondateur du royaume d'Israël, et des princes détrônés anxieux de ressaisir leur pouvoir, comme Hadad l'Édomite, se réfugiaient sur les bords du Nil; ils étaient sûrs d'y être bien accueillis par des gens qui songeaient à remettre sous le joug une colonie trop longtemps émancipée. Tout ceci laisse donc à supposer que les Égyptiens n'avaient pu voir avec indifférence cette remuante population philistine se fixer solidement aux portes de leur empire, étendre son autorité jusqu'au seuil de l'Outre-Jourdain et se trouver ainsi en passe d'avoir la haute main sur les routes continentales les plus voisines où s'acheminait leur commerce. Une démonstration égyptienne contre les Philistins vers l'époque où Abner restaurait le royaume d'Israël et où David rêvait de conquérir sa pleine indépendance, n'apparaît donc pas dénuée d'une certaine probabilité. Elle expliquerait au mieux et l'effacement subit des Philistins au lendemain de leur brillante victoire du Gilboa, et les succès rapides d'Abner et de David. En cette circonstance comme en vingt autres, David trouvait ses projets heureusement facilités par les circonstances.

2. La prise de Sion eut-elle lieu avant la défaite des Philistins ou après? Dans l'exposé ci-dessus, elle est placée après, suivant l'indication de II Sam., v, 17. Il est dit dans ce passage que David, attaqué par les Philistins qui ne peuvent admettre son accession au trône d'Israël, se réfugia dans « la forteresse ». Celle-ci est, à peu près sûrement, Adullâm. (Cf. les commentaires.) Si la citadelle de Sion eût été dès lors en son pouvoir, n'est-il pas vraisemblable qu'il s'y serait enfermé pour échapper à ses ennemis?

Toutefois, il pourrait se faire aussi que la prise de Sion n'eût été qu'un épisode

que David s'empara de sa future capitale, Jérusalem. Elle était habitée de longue date par le clan cananéen des Jébuséens. Une citadelle, qu'on appelait Sion et qui passait pour inexpugnable, constituait sa principale défense. Elle lui devait en partie d'avoir pu échapper jusqu'ici aux Hébreux qui avaient depuis longtemps réduit les autres places cananéennes d'alentour. Mais elle venait de perdre beaucoup par la défaite des Philistins, qui s'étaient laissé battre deux fois non loin de ses murailles; elle demeurait seule en face des Hébreux vainqueurs. Ceux-ci tenaient d'autant plus à la voir tomber qu'elle se dressait juste entre les deux portions du royaume uni. Reprendre la politique autrefois suivie par Saül contre les Cananéens de Gibheon et la pousser jusqu'au succès final, s'imposait d'une façon pressante. David ne pouvait attendre davantage; il risqua délibérément l'aventure d'une attaque.

Il vint donc assiéger Sion[1]. Les Jébuséens, du haut de leurs murs inaccessibles, saluèrent par des lazzi David et ses compagnons. « Tu n'entreras pas ici, lui criait-on, n'y eût-il que des aveugles et des boiteux pour te repousser. » David répondit par une riposte que le mauvais état du texte rend inintelligible, et mieux encore par la victoire. Ses hardis soldats, en effet, avec Joab à leur tête, se glissèrent dans la citadelle, peut-être par les canaux à ciel ouvert ou par les passages souterrains qui donnaient accès, de l'intérieur, à la source toute voisine, située hors de l'enceinte[2]. David, moins brutal ou plus habile que ses devan-

de la dernière lutte contre les Philistins. En effet, d'après II Sam., v, 6, et d'après le rôle attribué à Joab par I Chr., xi, 6, il semble que c'est seulement avec « ses hommes », c'est-à-dire avec ses compagnons d'armes d'Hébron, que David aurait emporté Sion. C'était donc à une époque où, bien que choisi comme roi par les sheikhs judéens, David, guerroyant avec les Philistins, n'avait pas pris effectivement possession de son nouveau royaume et n'en recevait pas encore des contingents bien nombreux.

1. II Sam., v, 6-9.

2. Sion, la citadelle ou acropole de Jérusalem, était située apparemment sur la colline orientale où devait s'élever aussi le temple. Près du pied de cette colline, du côté de l'est, dans une excavation, jaillit une source, l'antique source de Gihon, la source actuelle de la Vierge ou des Degrés. Elle se trouvait hors de l'enceinte de Sion. Mais des canaux à ciel ouvert alimentés par elle et contournant les pentes, de même qu'un ou plusieurs puits creusés au-dessus de l'excavation, permettaient d'atteindre l'eau sans avoir à venir puiser dans la vallée. C'est, croit-on, en utilisant ces travaux, que Joab et ses compagnons parvinrent

ciers, laissa la vie sauve aux Jébuséens; ils gardèrent même leurs biens[1]. On était loin maintenant des atrocités de la conquête. Les Hébreux n'hésitèrent pas à s'établir dans l'antique cité idolâtre. Elle garda son nom séculaire de Jérusalem, mais la citadelle de Sion, choisie pour résidence royale, reçut la dénomination de Ville-David. Jérusalem allait inaugurer sa destinée unique dans l'histoire en devenant la capitale du royaume hébreu, qui s'étend maintenant « de Dan à Bersabée[2] ».

* * *

La royauté justifiait son institution par l'accomplissement de sa double tâche : l'union des tribus hébraïques et la libération de leur territoire. L'union des tribus, déjà ébauchée au moment où commençait la conquête de la terre promise, avait été retardée par le morcellement de l'occupation, la rivalité des intérêts, le désir de la suprématie, l'impatience d'une autorité dominatrice. Sous la pression du danger, des groupements plus ou moins éphémères s'étaient formés au temps de Débora, de Gédéon, d'Abhimélekh. Avec Saül et en vue de secouer l'oppression philistine, la centralisation avait fait un grand pas. David eut la gloire de la mener à son terme. Non seulement il rassembla sous son sceptre tous les Hébreux tant de l'ouest que de l'est du Jourdain, mais il les renforça par les clans édomites du Nédjeb, depuis longtemps en voie de se mélanger à eux, et qui, à l'origine près, leur ressemblaient beaucoup. Pour la première fois on voyait, dans la Syrie méridionale, un État constitué sur la base de la nationalité. Pour la première fois aussi, les Hébreux, en vertu de cette union, devenaient les seuls maî-

à se glisser dans la citadelle. Cette façon d'entrer dans une place assiégée a d'ailleurs de nombreux pendants.

1. David acheta à un Jébuséen son aire pour y élever un autel à Yahwè, après la cessation de la peste, II Sam., XXIV, 21-25.

2. De Dan à Bersabée, les deux villes extrêmes, — deux villes saintes, — il y a, à vol d'oiseau, environ 240 kilomètres. C'est la distance de Paris à Dunkerque, un peu plus que la distance de Toulouse à Bordeaux. Dans sa plus grande largeur, vers Samarie, le royaume hébreu n'atteignait pas 100 kilomètres. Sa superficie était quelque peu inférieure à celle de la Sardaigne.

tres de Canaan. Il y restait bien des Cananéens; mais, expulsés ou pressurés, s'éliminant ou s'assimilant, ils finiraient par être surtout des corvéables, et n'offriraient plus de danger, du moins de danger politique. Quant aux Philistins qui, deux siècles durant, avaient incessamment menacé, souvent supprimé l'indépendance nationale, ils se trouvaient maintenant refoulés à demeure dans leur plaine du littoral.

Aussi David, créateur du peuple hébreu et libérateur de la terre hébraïque, apparut-il à ses contemporains, et plus encore aux générations postérieures qui voyaient leur terre foulée par l'étranger et leur nation partagée ou dispersée, comme le roi suscité par Yahwè pour accomplir cette grande œuvre de conquête et d'union. Il le fut, en effet, si jamais homme mieux doué pour une noble tâche ne trouva dans sa foi plus d'encouragement, dans ses qualités plus de force de séduction, et dans les circonstances un concours plus favorable.

Louis Desnoyers.

# UN FAUSSAIRE BORDELAIS EN 1642[1]

## LE PRÉTENDU PIERRE SWANINGTON SECRÉTAIRE DE S. SIMON STOCK

---

Le 13 mai 1909, dans une séance solennelle de l'Académie de la Religion catholique et sous la présidence de S. E. le cardinal Rampolla, le Père Fedele Savio, S. J., professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université grégorienne, faisait une conférence sur le sujet suivant : *Les papes et les traditions religieuses populaires.* Entre autres choses, le savant historien y disait : « Pour[2] qui connaît un peu la tendance, la fureur universelle de trouver de nouveaux sujets de travaux, cela peut être plutôt un sujet d'étonnement que toutes les traditions de ce genre n'aient pas encore été passées au crible et discutées. *Mais certainement, ce qui n'a pas encore été fait se fera,* et nous catholiques, nous devons nous tenir prêts à voir toutes les traditions religieuses populaires sur les reliques des églises, les sanctuaires, les dévotions, toutes, soumises à l'examen de la critique historique. Et ici je voudrais aussi exposer quelques raisons pour lesquelles il semble excellent que cet examen scientifique, ce soit nous-mêmes catholiques qui le fassions, nous prêtres et religieux, avant qu'il soit fait par les adversaires. » Il n'est pas inutile de commencer, par une déclaration de principe aussi nette et aussi autorisée, une étude peut-être un peu délicate.

L'histoire des Carmes présente à la critique un objet d'étude particulièrement riche et presque neuf. Au dix-septième siècle, il est vrai,

1. Cet article est le commencement du travail que j'ai annoncé dans le *Bulletin* de juillet 1910, p. 339, en présentant les *Monumenta Carmelitana*, du P. Zimmerman, Lérins, 1907. J'y disais : « Tous ces documents sont fort bien publiés par le père Z. L'auteur en fait une critique souvent excellente et courageuse. Mais sur certains points il est possible de serrer le sujet de beaucoup plus près. Cela est vrai surtout des chapitres intitulés *De sacro scapulari* et *De Indulgentia sabbatina.* »

En juillet dernier, le présent travail a été amicalement exigé de moi par un prêtre de Toulouse, à propos des décisions de S. S. Pie X du 19 juillet 1909 et des 10 avril et 16 décembre 1910, permettant, dans certaines conditions, de remplacer le scapulaire par une médaille.

2. *I Papi e le tradizioni religiose popolari* dans *La Scuola cattolica* de Milan, juin 1909, p. 671.

Papebroch et les Bollandistes ont éclairci les origines de l'ordre, mais le moins qu'on puisse dire, c'est qu'ils ne furent pas aidés par les Carmes, ou mieux, pour parler sans ambages, entre les Bollandistes et les Carmes, ce fut une grosse bataille[1]. Or, il semble bien que ce précédent célèbre, aux épisodes tumultueux et même tragiques, ait découragé le zèle des critiques, qui ont porté ailleurs leurs investigations. C'est dommage, car, sans parler de l'intérêt qui s'attache à l'histoire d'un grand ordre, ce sujet est de nature à fournir mainte indication précieuse sur la manière dont certaines époques ont compris l'exactitude historique. Et, des indications de ce genre, on n'en aura jamais trop, pour établir la critique sur une base expérimentale.

D'ailleurs on pense bien que le découragement des critiques n'était pas définitif. Sur ces questions, qui furent si irritantes, l'apaisement s'est fait peu à peu. Une discussion sincère et prudente ne saurait plus rencontrer d'opposition irréductible. Dans ces dernières années, c'est un père Carme anglais, le père Benedikt Zimmerman, du couvent de Wincanton (Somerset), qui a remis la discussion de ce sujet sur le tapis. Il a écrit, sur divers sujets de l'histoire de son ordre, des travaux[2] nombreux et soignés qui ont paru avec l'*imprimatur* de ses supérieurs. C'est là une garantie qui en dit assez. Pourtant, je redouterais, pour le P. Z., l'adhésion bruyante de certains néophytes de la critique. Voici ce qu'on lisait dans la Revue italienne *Il Carmelo,* des pères Carmes de Milan, en guise d'introduction à un article du père Z. : « Je veux vivre la vie de mon siècle sans regrets. Je cherche la vérité, et si, pour la conquérir, il me faut démolir les antiques fondements, je n'en déplorerai pas le sacrifice. Nous sommes enflammés aujourd'hui d'aspirations confuses ; nous avons soif de nouveautés, et c'est ardemment que nous nous efforçons sur les voies de l'examen et de l'âpre critique de tout ce qui porte le cachet des anciens jours. C'est une influence salutaire du rationalisme[3]. » Pour le père Z., c'est bien le cas de dire : *Mieux vaudrait*

1. Sur le conflit des Bollandistes et des Carmes, voir surtout *Acta Sanctorum Bollandiana apologeticis libris.., vindicata seu supplementum apologeticum ad Acta Bollandiana*, Anvers, 1755 ; et l'article *Carmes* du P. ZIMMERMAN, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* ; *Mabillon et Papebroch*, par le P. A. PONCELET, S. J., Bollandiste, dans *Mélanges et Documents publiés à l'occasion du deuxième centenaire de la mort de Mabillon*, Paris, Poussielgue, 1908, p. 171-175 ; D. PITRA, *Etudes sur la collection des Actes des Saints par les RR. PP. Jésuites Bollandistes*, Paris, 1850, p. 94-99.

2. On en trouvera la bibliographie dans les *Monumenta Carmelitana* et l'article *Carmes* déjà cité du *Dictionnaire de théologie catholique*.

Comme on le verra, j'emprunterai maint renseignement aux ouvrages imprimés du P. Zimmerman. Ce n'est pas tout. En novembre dernier, le R. P. a bien voulu me répondre par deux lettres contenant des faits que je citerai plus loin. Qu'il veuille bien agréer mon meilleur remerciement.

3. Dans la revue *Il Carmelo*, 1904, p. 217.

*un sage ennemi!* A un point de vue plus général, nous connaissons cet état d'esprit et cette emphase grotesque de gens qui découvrent l'Amérique... et la critique au vingtième siècle. Le bien qu'ils ont fait à la science catholique, on le sait aussi. Heureusement, en France, nous n'en sommes pas là, et l'on peut discuter certaines traditions du Carmel, sans manifester bruyamment le malaise d'un homme « enflammé d'aspirations confuses... qui a soif de nouveautés » et qui « veut vivre la vie de son siècle sans regrets ». En d'autres temps et si elle n'avait pas été payée si cher, cette pétulance critique aurait fait rire; il suffit de la signaler pour en faire justice. Dans le présent travail, il s'agit uniquement de reprendre un examen historique commencé et continué par les catholiques, depuis le dix-septième siècle, et cela sans la moindre « influence salutaire du rationalisme ».

***

De toutes les questions relatives à l'histoire des Carmes, celle de la vision de Simon Stock ou de la promesse faite par la Sainte Vierge en faveur du scapulaire du Mont-Carmel est une de celles qui présentent le plus d'intérêt pour la piété et pour le grand public catholique. C'est de cette seule question qu'on voudrait s'occuper, dans la présente étude, et encore est-il bon de prévenir qu'on n'en traitera qu'un seul point. On voudrait montrer que, au sujet de la vision de Simon Stock, il faut s'en tenir à l'état de l'information avant 1642, c'est-à-dire qu'il faut écarter, comme n'ayant absolument aucune valeur historique, un texte publié pour la première fois par le père Jean Chéron, des Carmes chaussés de Bordeaux. Ce texte, c'est un fragment d'une prétendue biographie de Simon Stock par son secrétaire Pierre Swanington. Ce fragment contient : 1° la circulaire qui aurait été envoyée par Simon Stock à tout l'ordre des Carmes, immédiatement après la vision, en 1251; et 2° le récit d'un miracle qui aurait suivi immédiatement la vision et la remise du scapulaire par la Sainte Vierge.

On voit l'intérêt de ce document, s'il est authentique Aussi n'est-il pas surprenant qu'il soit constamment cité, depuis 1642, à propos du scapulaire du Mont-Carmel. Presque tous les auteurs catholiques répètent ce que disait le P. Théophile Raynaud, S. J., dès 1654; ils opposent le texte de P. S. aux négateurs de la vision de Simon Stock :

« Sed demus adversario quod postulat, quærendum videlicet auctorem synchronum a quo apparitio Beato Simoni obiecta sit scriptis commissa. Non idcirco cademur causa. Petrus Suuangthonus Beati Simonis individuus Comes et Actorum eius scriptor qui primus Burdigalæ, B. Simone vita functo, publicus fuit theologiae professor, apparitionem de qua agimus mandavit litteris. Habemus ergo Scriptorem synchronum

et quidem gravem ac fide dignum *e quo posteriores hauserunt* et inter alios Paleonydorus[1]. »

Le pape Benoît XIV[2] a aussi regardé comme une autorité irréfragable le témoignage contemporain du prétendu P. S. Voilà une belle confiance. Or elle est partagée par presque tous les auteurs catholiques qui se sont occupés de la question. Cette confiance est-elle bien placée? Il vaut la peine de l'examiner. En réalité, ce prétendu texte de P. S. est une audacieuse mystification dont il est urgent de débarrasser la littérature ecclésiastique[3].

La présente étude sera divisée en trois parties. La première sera consacrée à l'examen du document, dont on démontrera la fausseté et dont on indiquera les sources. Dans la seconde, on verra l'occasion qui a amené la fabrication de ce faux. Enfin la troisième partie déterminera l'auteur responsable de ce faux.

## I. — Constatation du faux. Ses sources.

Avant de transcrire le document à critiquer, il ne sera pas inutile d'en faire l'analyse.

P. S. contient deux parties. Dans la première, Simon Stock raconte en 1251, sous la forme d'une allocution à ses religieux, comment, en présence des persécutions dont son ordre était l'objet de la part du clergé séculier, il adressa d'instantes prières à la Vierge, pour lui demander des privilèges capables de défendre l'ordre contre ses ennemis. En réponse, la Vierge apparaît, tenant l'habit de l'ordre, fait la promesse bien connue en faveur de ceux qui porteront cet habit : « Ils ne souffriront pas dans le feu éternel, » et engage Simon Stock à envoyer quelques-uns de ses religieux au pape Innocent IV, qui prendra leur défense. Nous apprenons ensuite que Simon Stock avisa ses religieux de la promesse

1. Theophilus Raynaudus, *Opera omnia*, t. VII, *Scapulare parthenico-carmelitanum illustratum et defensum*, p. 275, Lyon, 1665.

2. Dans le *De festis*, etc., II, 6, dans le *Cursus theologiae* de Migne, t. XXVI, col. 578.

3. Il va sans dire que les études de ce texte forment une bibliographie déjà longue. On la trouvera dans les *Mon. Carm.*, p. 322, et dans la *Revue du clergé français*, t. XXXVI, 1903, p. 634 sq. Le P. Thurston, S. J., et M. Boudinhon considèrent ce texte comme n'ayant pas de valeur historique; mais l'origine et la genèse n'en ont pas encore été étudiées.

Le P. Zimmerman a d'abord défendu l'authenticité intégrale de P. S. (*Revue du clergé, loco cit.*). Puis, en 1907, il écrivait, dans les *Mon. Carm.*, p. 335 : « Videtur mihi documentum *quoad substantiam* quidem (saltem pro prima parte) veridicum, attamen vehementer suspicor ab ipso Cheron interpolatum; quoad vero secundam et tertiam partem non eamdem videtur mihi fidem mereri, ut infra patebit. »

qu'il venait de recevoir, par une circulaire reproduisant cette même allocution et datée « Cantabrigiae [Cantorbéry], in crastinum Divisionis Apostolorum 1251 » (16 juillet).

Dans la seconde partie, le secrétaire P. S. raconte un miracle qui serait survenu « decimo septimo kalendas Augusti », donc encore un 16 juillet, en exécution de la promesse de la Vierge, à Winchester, par l'imposition de l'habit de Simon Stock à un mourant qui donnait tous les signes de l'impénitence finale. Or ce mourant se convertit et, après sa mort, apparut à son frère, pour l'assurer qu'il était sauvé, grâce à l'habit des Carmes. A cette occasion, l'évêque de Winchester fit faire une enquête, suivie d'un procès-verbal authentique. En reconnaissance pour le miracle, le frère du converti de Simon Stock fonda le monastère de Winchester. Voici le texte :

« Beatus[1] Simon grandaeva senectute gravatus et rigorosa paenitentia fractus, omnium fratrum dolores in corde suo sustinendo, assidue pernoctabat in oratione usque ad auroram : dum autem sic oraret, venit ei consolatio de caelo, quam nobis insimul congregatis narrabat sic :

Fratres carissimi, benedictus Deus qui non dereliquit sperantes in se, et non sprevit preces servorum suorum ; benedicta in idipsum sanctissima Mater D. N. J. C., quae memor dierum antiquorum et tribulationum, quae multos vestrum invenerunt nimis, non attendentes quod omnes qui pie volunt vivere in Christo Jesu, persecutiones patientur, mittit vobis verbum quod suscipietis cum gaudio Spiritus Sancti : ipse me regat ut manifestum illud ita ut oportet me loqui.

*Cum effunderem animam meam* in conspectu Domini, quamvis sim pulvis et cinis, et omni fiducia Dominam meam Virginem Mariam deprecarer, quod sicut volebat nos appellari fratres suos monstraret se matrem, *eripiendo nos* de casu *tentationum* et aliquo signo gratiae nos recommendando erga ipsos, qui nos persequebantur, dicendo illi cum suspiriis :

Flos Carmeli, vitis florigera,
Splendor caeli, Virgo puerpera,
Singularis,
Mater mitis, sed viri nescia,
Carmelitis da privilegia,
Stella maris,

Apparuit mihi cum grandi comitatu et tenendo habitum ordinis dixit :

1. Ce texte a été publié pour la première fois par le P. Chéron, dans *Privilegiati Scapularis et visionis S. Simonis Stochii vindiciae*, Bordeaux, 1642, p. 165-166.

« Hoc erit tibi et cunctis Carmelitis privilegium : in hoc moriens aeternum non patietur incendium. » Et quia sua gloriosa praesentia me laetificabat ultra captum, nec ego miser maiestatem eius sustinere poteram, disparendo dixit, quod *mitterem ad Dominum Innocentium, benedicti Filii Sui vicarium, qui de gravaminibus remedium praestaret*. Fratres, conservando verbum in cordibus vestris satagite electionem vestram certam facere per bona opera et nunquam deficere. Vigilate in gratiarum actione pro tanta misericordia, orantes sine intermissione, ut sermo mihi factus clarificetur ad laudem sanctissimae Trinitatis, Patris, Jesu Christi, Spiritus Sancti, et V. M. semper benedictae. IDEM VERBUM *mittebat ad Fratres qui erant in aliis locis* valde tristes per consolatoriam, quam ego immeritus, HOMINE DEI DICTANTE SCRIBEBAM ut similiter gratias agerent orando et perseverando. Cantabrigiae in crastinum divisionis Apostolorum[1] 1251. »

Après la vision, voici le miracle qui la suivit immédiatement :

« Decimo septimo kalendas Augusti[2], dum praedictus beatus Simon pergeret Wintoniam, me itineris comite, ad impetrandum formatas pro Domino Innocentio IV pontifice a Domino praesule Wintonensi, qui religioni nostrae favorabilis erat, occurrit nobis celeri vectura Dominus Petrus de Lintonia decanus ecclesiae S. Helenae obsecrando beatum Patrem ut festinaret adiuvare germanum suum, qui moriebatur desperatus. Erat ille Walterus nomine homo inverecundus ad ausus improbos, rixosus et magicis sacrilegiis deditus, sacramentorum contemptor et vicinorum fatigator, qui rixando cum alio nobili fuerat letaliter vulneratus ab illo et videndo se citari ad divinum iudicium, diabolo commissa crimina ante oculos ponente, nolebat audire loqui de Deo nec de sacramentis, sed blasphemando quamdiu potuit loqui vociferabat : « Sum damnatus, diabole, vindica me de interfectore meo. » Venientes in domum invenimus hominem spumosum, stridentem dentibus et rotantem oculos, tamquam canem rabiosum ; cumque videretur mori nec haberet usum sensuum corporis sui, beatus Pater Simon facto crucis signo, et iniecto habitu super languentem, elevatis oculis petebat inducias a Deo, ut pretium Christi non esset praeda diaboli ; et repente aegrotus, qui moriebatur, resumptis viribus bono sensu et loquela, signando se signo

1. Le 16 juillet.

2. Le 16 juillet. — Dans les *Monumenta Carmelitana*, p. 337, le P. Zimmerman a le tort, d'abord de considérer les dates de P. S. comme une interpolation, et ensuite de laisser croire au lecteur que la date de la vision : *Cantabrigiae in crastinum divisionis Apostolorum 1251*, et celle du miracle de Winchester, *Decimo septimo kalendas Augusti*, se suivent immédiatement et n'en font qu'une. En réalité, ce sont là deux dates, qui dans Chéron sont séparées, comme le sont le récit de la vision et celui du miracle.

salutari, obiurgabat daemones et cum quaestu lacrimabili dicebat : « Heu me miserum! Quantus mihi tremor damnationis aeternae? Iniquitates meae creverunt super numerum arenae maris. Miserere mei, Deus, cuius misericordia superexaltat iustitiam. Pater, adiuva me, volo confiteri[1]. » Recedente me in angulo domus, narrabat mihi dictus Dominus Petrus decanus, quod videndo impaenitens cor fratris orabat solitarius in cubiculo, et facta erat ad eum haec vox : « Surge, Petre, quaere dilectum servum meum Simonem, qui est in via, ut veniat in hunc locum. » Et circumspiciendo ubi esset qui haec verba effunderet, secundo et tertio eadem vox insonuit. Quare prudenter credens quod caeleste oraculum erat, festinans ascenderat equum ut venerandum Patrem interciperet itinere, et agebat gratias, quod tam opportunum inveniret. Post confessionem, Walterus ille publice renuntiavit diabolicis pactis et recepit sacramenta Ecclesiae, edendo signa magna paenitentiae, fecit testamentum, et accepta iuratoria cautione fratris sui decani ordinavit restitui male ablata et reparari iniurias quas fecerat, et circa horam octavam noctis pacifice exhalavit animam, quae fratri suo haesitanti de salute eius apparuit, significando bene secum agi et quod per potentissimam Reginam angelorum, per habitum beati viri tamquam per clipeum, evaserat insidias diaboli.

Fama istius facti volavit per totam urbem. Dictus Dominus Petrus de Lintonia confestim venerabili episcopo Wintoniensi cuncta per ordinem scripto insinuans, eius in re tam inusitata sententiam exspectabat. Domino vero episcopo stupente super hoc et habente tractatum cum suis, iudicatum est beatum Simonem debere interrogari de virtute habitus. Qui coram Domino episcopo comparens et mandatis eius obtemperando nihil celavit, domino episcopo mandante cuncta scribi sub sigillo authentico. Et praedictus Dominus Petrus decanus propter miraculum sibi per gloriosam Virginem Mariam in fratre suo ostensum, fratres Wintoniae fundavit, dando eis locum et aedificando monasterium nostrae religionis valde commodum et amplum. Sermone vero per Angliam et extra currente, multae civitates offerebant nobis loca ad inhabitandum et multi proceres petebant affiliari huic sacrae religioni pro participio gratiarum, desiderantes mori in habitu sancto Ordinis, ut per merita gloriosae Virginis Mariae haberent exitum vitae bonum. *Atque ita paulatim religio* beatae Virginis Mariae de Monte Carmelo coepit *praestante Domino nostro Iesu Christo* et Maria Matre eius, *in partibus Occidentalibus multiplicari in multas provincias, provincias in domos, domos in personas sufficientes et idoneas, quae multum fructum afferunt, ad augmentum fidei catholicae.* »

1. A cet endroit, dans Chéron on lit *Et post pauca*. Chéron est censé faire une coupure dans le texte ancien qu'il prétend transcrire.

Et d'abord ce document se présente dans les conditions les plus suspectes. Il s'agit d'une pièce peu ordinaire et qui donne prise à la critique. La première partie, la circulaire écrite sous la dictée de Simon Stock par P. S., serait de 1251 et aurait été envoyée à tout l'ordre des Carmes. C'est donc un texte qui aurait eu à la fois et la plus large publicité et la plus grande importance pour l'ordre des Carmes, qui a eu des historiens si nombreux et si zélés au moyen âge. Dans ces conditions, un tel document — s'il est authentique — n'a pu être ni ignoré ni négligé, et doit avoir laissé anciennement des traces dans l'histoire, entre 1251 et 1642, c'est-à-dire que certaines particularités caractéristiques et signalétiques doivent en avoir été remarquées et notées. Au contraire, un tel document — s'il est faux — n'aura laissé que des traces récentes et peu nombreuses, car sa date tardive ou sa diffusion limitée l'auront empêché de marquer dans les textes.

Or, de cette alternative, c'est le second terme qui se réalise, et d'une manière qui ne laisse aucune place au doute. Jusqu'en 1642, c'est-à-dire jusqu'à la publication de Chéron, ce qu'on constate, ce ne sont pas des traces récentes et peu nombreuses de P. S., c'est l'absence totale de toute trace. Et cette constatation s'applique non seulement à la circulaire de Simon Stock, mais encore au récit du miracle de Winchester. La conspiration du silence à l'égard d'un tel document est inadmissible. Donc le texte qui nous occupe est un faux.

Éprouve-t-on quelque hésitation devant une condamnation aussi formelle et aussi expéditive? Dira-t-on encore : C'est un argument négatif, cela ne prouve rien? Ce serait aller contre les principes les plus assurés de la critique[1]. Dans des cas pareils, la critique offre une chance de revision aux documents en détresse. Elle demande qu'on fasse connaître exactement le lieu d'origine et le manuscrit du texte suspect. Et ce ne sont pas là des exigences excessives : c'est le droit commun; ce sont les pièces d'identité exigées de tout document historique. Quand elles sont fournies, ces indications peuvent, dans certains cas, atténuer ou changer le verdict. Quand elles manquent et qu'elles sont refusées obstinément, elles donnent lieu à un second argument négatif, dont la conclusion est le pire des certificats : la première condamnation devient définitive et s'augmente de circonstances aggravantes. Qu'en est-il, à cet égard, du prétendu texte de P. S.? Malgré les plus vives instances, on n'a jamais pu connaître ni le lieu d'origine, ni le manuscrit de ce document, qui manque décidément d'état civil. La cause est donc entendue. Quels qu'en soient la date et l'auteur (ces questions seront élucidées plus loin), le prétendu texte de P. S. est un faux.

1. Sur l'argument négatif, je renverrai seulement à Mabillon, *Mémoire de l'ar-*

Après cela, on remarque mieux combien est invraisemblable la donnée d'après laquelle Petrus Swanington aurait été secrétaire de Simon Stock en 1251. Sur ce P. S., le renseignement historique le plus certain, c'est qu'il fut mêlé à des discordes intérieures de l'ordre des Carmes en Angleterre, à la suite desquelles il fut envoyé en 1305, par le chapitre de Londres, enseigner les *Sentences* à Bordeaux. De là la question : comment un homme qui enseignait les éléments de la théologie en 1305, a-t-il pu être secrétaire de Simon Stock cinquante-quatre ans plus tôt? Cela suppose qu'il a été un bien jeune secrétaire et un bien vieux professeur. Or les *Acta capitularia* de 1305 signalent deux Carmes disgraciés en même temps que P. S., en 1305, et qui, au lieu d'être expatriés, furent laissés en Angleterre « quia senio confecti ». C'est donc que Pierre Swanington n'était pas alors un vieillard; c'est donc qu'il n'avait pas été secrétaire de Simon Stock en 1251[1]. Ce sont des renseignements du dix-septième siècle qui mettent P. S. en relation avec Simon Stock[2]. Cette constatation n'engage pas à la confiance.

Ces considérations extrinsèques sont vérifiées par la teneur même du morceau. C'est d'abord le titre de Bienheureux donné à Simon Stock. Dès le dix-septième siècle, on voyait là une objection contre l'authenticité de P. S. : défiance qui s'est depuis lors singulièrement aggravée, car on connaît bien mieux l'histoire du culte de saint Simon Stock. Le père Zimmerman a réuni là-dessus l'information la plus précise. La première attestation d'un culte de Simon Stock se place vers le milieu du quinzième siècle. Aucun bréviaire ni missel manuscrit connu ne contient cette fête, qui ne se trouve pas non plus dans huit bréviaires et missels imprimés, publiés pour les Carmes de 1480 à 1551. C'est dire qu'alors la fête de Simon Stock était à peine célébrée. C'est le chapitre général des Carmes de 1564 qui l'a mise en honneur[3]. On

*gument négatif*, dans la *Revue Mabillon* de mai 1910, p. 14 et suiv.; et à C. De Smedt, *Principes de la critique historique*, Paris, 1883, p. 213 et suiv.

1. Ces renseignements sont fournis par J. Bale, qui les a certainement empruntés aux *Acta capitularia*. Cf. *Mon. Carm.*, p. 226. La liste des Carmes docteurs en théologie d'Oxford fait de P. S. le premier docteur d'Oxford, et en 1259. Cette liste tardive ne saurait contre-balancer le témoignage des *Acta*.

Il est avéré que les Carmes n'ont eu de docteurs en théologie de Paris qu'à la fin du treizième siècle. Le renseignement des *Acta* utilisés par J. Bale suppose que P. S., le premier docteur carme d'Oxford, a obtenu son titre vers la même époque et non dès 1259. De la sorte tout concorde. Cf. Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. V, 1889, p. 365 et suiv.

2. *Menologium Carmelitanum*, de Thomas Saracenus, Bologne, 1627, p. 295, et Alegre de Casanate, *Paradisus Carmelitici decoris*, p. 266. C'est en utilisant ces renseignements que Hurter, *Nomenclator litterarius*, tome II, col. 330, écrit : « PS floruit c. 1270. »

3. Ces renseignements m'ont été très obligeamment communiqués par le P.

voit si ces faits peuvent s'accorder avec le titre de Bienheureux contenu dans P. S.

Enfin et surtout, on peut déterminer les sources utilisées par le prétendu P. S. et montrer qu'elles sont bien postérieures à Simon Stock, puisque en les suivant nous remontons jusqu'au milieu du dix-septième siècle. Par ces constatations nous obtiendrons un double résultat : la fausseté de ce texte sera démontrée, et la date de sa fabrication sera déterminée par des approximations successives.

* * *

I. — Et d'abord, voici une constatation qui, semble-t-il, n'a pas été faite jusqu'ici. La circulaire soi-disant envoyée par Simon Stock se donne comme étant de 1251. Or elle utilise un document qui est de cinquante ans environ postérieur à 1251, et qui même est postérieur d'environ trente-cinq ans à la mort de Simon Stock, survenue en 1265. Ce n'est donc pas Simon Stock qui pouvait utiliser, ni en 1251, ni plus tard, un texte qui n'a été rédigé que trente-cinq ans environ après sa mort. Donc la circulaire est un faux composé par un arrangeur.

Le document ainsi utilisé dans la circulaire de Simon Stock — et aussi dans le récit du miracle de Winchester — est le *Chronicon breve de amissione monasteriorum... ac adventu Carmelitarum in Europam* de Guillaume de Sandwich (Guillelmus Samucensis). Cet auteur raconte comment les Carmes quittèrent la Palestine et s'établirent en Europe. Dans un passage qui va être transcrit, il raconte certaines difficultés faites aux Carmes par le clergé séculier et comment, leur prieur d'alors ayant fait des prières instantes à la Sainte Vierge, en 1251, celle-ci, dans une révélation, l'invita à envoyer avec confiance quelques-uns de ses religieux à Innocent IV. Et en réponse à cette démarche, le pape concéda aux Carmes la bulle *Ex parte delictorum,* du 13 janvier 1252/3, *idibus ianuarii*. L'auteur raconte ensuite les progrès rapides de l'ordre. D'après les dates, il ne saurait y avoir de doute : le prieur anonyme bénéficiaire de cette révélation à objet très déterminé est Simon Stock, dont le gouvernement se place de 1247 à 1265. Dans le texte de Guillaume de Sandwich, il s'agit donc d'une *révélation* faite à Simon Stock, en 1251, *pour lui garantir un accueil favorable auprès d'Innocent IV.* Voici le morceau :

« Videntes ergo fratres quod super praemissis non poterant cum praelatis favorem invenire, Virginem Mariam eorum patronam humili-

Zimmerman, dans une lettre du 12 novembre 1910. Voir aussi l'article *Carmes* du même auteur, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.*

ter *deprecabantur* ut quae ipsos ad regiones illas pervenire fecerat, a praemissis diabolicis *tentationibus eos eriperet*. Virgo itaque Maria *Priori eorum revelavit* ut ad summum Pontificem Innocentium intrepide fratres sui accederent; quia ab eo salubre *remedium contra praemissa gravamina reportarent*. Ad ipsum tunc Perusii commorantem accedentes fratres, ipsi exposuerunt *gravamina* quae Curati eis inferebant et favorem modicum quem super praemissis Praelati eis impendebant. Pontifex autem praedictus Fratribus compatiens *scripsit Praelatis* idibus ianuarii anno Domini 1252...

*Sicque paulatim hanc Religionem in* diversis fidelium religionibus per Europam multiplicabant...

Qui [Carmelitae] etiam novissime, scilicet a diebus beatissimi Papae Innocentii quarti et sanctissimi Regis Francorum Ludovici, ab eodem Monte Carmeli *in partibus Occidentalibus multiplicati sunt in multas provincias, provinciaeque in domos, in personas multas sufficientes et idoneas*, per orbem virendo florent, et florendo *multum fructum afferunt, augmentum fidei catholicae, praestante Domino nostro Iesu Christo*[1]. »

En comparant le texte de P. S. et celui du *Chronicon*, on voit tout de suite qu'il y a entre eux une dépendance dont le sens n'est pas douteux : c'est le premier qui copie le second. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer les mots imprimés en italiques dans les deux documents. Finalement le résultat de l'utilisation du *Chronicon* par P. S. est le suivant : Guillaume de Sandwich fournit le cadre dans lequel notre auteur place la vision de Simon Stock. Guillaume racontait comment une *révélation* de la Vierge a amené Simon Stock à demander à Innocent IV la bulle *Ex parte delictorum* du 13 janvier 1252. On a profité de l'occasion pour prêter à la Vierge une déclaration de plus : celle qui est relative au privilège de l'habit des Carmes. C'est une interpolation aussi économique que possible. Mais, comme toujours en pareil cas, une incohérence signale la fraude. Le texte de Guillaume est parfaitement lié : contre les tracasseries du clergé séculier, Simon Stock invoque l'aide de la Vierge, et celle-ci prescrit de demander un « remedium contra gravamina » au pape, c'est-à-dire une décision juridique. Mais le prétendu texte de P. S. est incohérent : les considérants de Guillaume sont transcrits, puis survient l'apparition de la Vierge qui concède le privilège du scapulaire. A ce moment, on ne voit plus le rapport qu'il y a entre la demande et la réponse. A des difficultés temporelles la Vierge répond en octroyant un privilège spirituel. Il est vrai qu'après cela elle en vient à conseiller une démarche auprès du pape, mais par là on ne voit que mieux l'interpolation qui précède.

1. *Acta Sanctorum*, t. XVI, p. LXII-LXIII, Paris, 1866.

A noter que la dépendance verbale de P. S. par rapport à Guillaume se constate aussi dans le récit du miracle de Winchester. L'unité d'auteur des deux morceaux (circulaire et miracle) est rendue par là incontestable, et cet auteur écrivait, au plus tôt, à la fin du treizième siècle. Tout cela est l'œuvre d'un arrangeur qui avait ses raisons pour ne pas fabriquer des faux de toutes pièces et qui a mis à contribution Guillaume.

II. — D'autres preuves de ce fait peuvent, comme la précédente, être tirées de la critique des sources. La date « In crastinum divisionis Apostolorum 1251 » provient incontestablement de l'auteur. La chose est manifeste pour le chiffre 1251, qui est emprunté à Guillaume. Dès lors, il n'y a aucun motif d'écarter les mots qui précèdent ce chiffre. On peut toujours alléguer une erreur d'écriture quand il s'agit de chiffres romains ou arabes, mais la date dont il s'agit ici, marquée par un nom de fête, est indiscutable. Or c'est là encore une preuve de faux et un repère chronologique.

La *Divisio Apostolorum* est mentionnée au 15 juillet, dans des martyrologes historiques du moyen âge. Le P. Zimmerman a montré que cette commémoraison n'a été fêtée en Angleterre et en France qu'après 1480, par les Carmes et le clergé séculier. Avant 1480, elle n'était célébrée que dans la Basse Allemagne. La mention de cette fête au milieu du treizième siècle paraît donc un anachronisme qui trahit un faussaire écrivant après 1480[1].

La circulaire de Simon Stock étant datée du lendemain de la *Divisio Apostolorum* est par là placée au 16 juillet. Ce n'est pas un hasard, car ce jour-là se place la fête de Notre-Dame du Mont-Carmel. Le faussaire suppose que la circulaire est du jour même de la vision. Or la date du 16 juillet pour la vision de Simon Stock n'apparaît qu'à la fin du seizième siècle ou au début du dix-septième, lorsque la vision de Simon Stock fut mentionnée dans les leçons de la fête du Carmel du 16 juillet. Le faussaire écrivait donc au plus tôt à la fin du seizième siècle[2].

Le miracle de Winchester est daté du *decimo septimo kalendas Augusti*, c'est-à-dire encore du 16 juillet, date de la vision. Dans P. S. rien n'indique formellement si le fait a lieu la même année que la vision ou une autre. Tout fait croire que c'est la même année. Tel est aussi l'avis du P. Daniel, dans le *Speculum Carmelitanum*, et il trouve lui-même que c'est beaucoup d'événements pour le 16 juillet 1251 que la vision de Simon Stock et le miracle de Winchester, sans compter que le trajet de Cantorbéry à Winchester ne se faisait pas alors en rapide. Mais *transeat* quant à ces détails.

1. *Mon. Carm.*, p. 334.
2. Sur ma demande, le P. Zimmerman a bien voulu me donner ce renseignement. *Lettre* du 12 novembre 1910.

III. — Un autre signe de faux se tire de la mention vague et sans aucun nom propre de l'évêque de Winchester comme protecteur des Carmes en 1255. On verra plus loin la raison du silence prudent gardé par notre auteur sur le nom de cet évêque. Mais tout de même cette prudence s'est trouvée en défaut, lorsque le faussaire fait de cet évêque anonyme un prélat considérable, dévoué aux Carmes et dont l'intervention auprès d'Innocent IV pouvait avoir de la valeur, en 1251. Or, à cette date, l'évêque de Winchester était Adhémar de Lézignan[1], prélat très décrié (profligatus) et décoré seulement de l'ordre d'acolythe. Un recours de Simon Stock à pareil personnage est une invraisemblance. Mais le faussaire n'en savait pas tant. Il a inventé ce détail comme tout le reste et sans soupçonner que la réalité une fois connue le démasquerait.

IV. — D'ailleurs ce n'est pas seulement ce détail, c'est le récit tout entier du miracle de Winchester qui se révèle comme une invention, parce qu'on peut indiquer la source qui a fourni le canevas de tout le morceau, et même l'idée de faire partir la circulaire de Simon Stock de Cantorbéry. Cette source, c'est le *Chronicon* du Carme Thomas Scrope[2] de Bradley sur la fondation des couvents carmes en Angleterre. Cette chronique donne les circonstances principales de la fondation d'un grand nombre de monastères, le plus souvent avec leur date. C'est ainsi que la fondation du couvent carme de Cantorbéry y est marquée en 1249. Le faussaire a donc pu, en toute sûreté, placer Simon Stock en 1251 à Cantorbéry et faire partir de cette ville la circulaire. Quant à la fondation du couvent carme de Winchester, on lit les lignes suivantes dans le *Chronicon* de Thomas Bradley : « Wintoniae fundator Dominus Petrus de Wintonia praepositus ecclesiae sanctae Helenae Wintoniensis, qui propter miraculum sibi per gloriosam Virginem Mariam ostensum, fratres ibidem fundavit[3]. »

Cette notice, qui mentionne, sans autres détails, un miracle de la Vierge en faveur du prévôt de Winchester, a fourni au faussaire le canevas du premier miracle obtenu par l'imposition du scapulaire. La notice fournissait : 1° l'existence du couvent carme de Winchester; 2° la fondation de ce couvent par le prévôt Pierre; 3° le motif de la fondation : en reconnaissance d'un miracle accordé par la Vierge. Le faussaire a ajouté les éléments suivants : 1° les détails du miracle dont bénéficie l'impie Walter (nom facile à inventer et invention sans danger, en l'absence de tout moyen de vérification), frère du prévôt Pierre;

1. EUBEL, *Hierarchia catholica medii ævi*, Münster, 1898, p. 562. — E. BERGER, *les Registres d'Innocent IV*, Paris, 1887, tome II, n°s 4991 et 5003.

2. Thomas Scrope est mort, en 1491, plus que centenaire. Cf. HURTER, *Nomenclator litterarius*, t. II, col. 1053, Innsbruck, 1906.

3. Dans le *Speculum Carmelitanum*, Anvers, 1680, tome Ier, p. 184.

2° l'intervention de Simon Stock et l'imposition du scapulaire à Walter; 3° surtout l'enquête sur ce miracle prescrite par l'évêque de Winchester. Mais ici le faussaire ne donne pas le nom de l'évêque, qu'il ne trouvait pas dans sa source et qu'il ignorait. Il n'a pas voulu inventer un nom : c'eût été jouer gros jeu, car on peut toujours trouver le nom du titulaire d'un évêché au treizième siècle; 4° enfin (pour des motifs qu'on verra plus loin) le faussaire a ajouté la date 1251. Par exception, dans le *Chronicon* de Thomas Bradley, la fondation de Winchester n'est pas datée, et le faussaire s'est considéré comme libre.

Comparons maintenant le texte de Thomas Bradley et celui de P. S. :

| Bradley. | P. S. |
|---|---|
| Wintoniae fundator D. Petrus de Wintonia, praepositus... qui *propter miraculum sibi per gloriosam Virginem Mariam ostensum, fratres* ibidem *fundavit.* | D. Petrus decanus *propter miraculum sibi per gloriosam Virginem Mariam* IN FRATRE SUO *ostensum, fratres* Wintoniae *fundavit.* |

On voit combien le faussaire suit de près sa source. On voit aussi toute la valeur de l'addition *in fratre suo,* qui résume tout le morceau inventé. On reconnaît en même temps le procédé de l'arrangeur, qui a interpolé le récit de la vision de Simon Stock dans la *Chronique* de Guillaume de Sandwich. Cet arrangeur de textes ajustait ses textes comme un menuisier ses planches.

La dépendance de Thomas Bradley et du prétendu P. S. est donc manifeste, ainsi que le sens de la dépendance : c'est le second qui dépend du premier. Car si Thomas Bradley avait copié P. S., il aurait emprunté la date 1251, pour la fondation de Winchester, et il se serait exprimé autrement. Ce personnage, si zélé pour l'histoire des Carmes, eût mentionné le scapulaire, et enfin, en parlant du prévôt Pierre, il n'eût pas écrit : « miraculum *sibi* ostensum ». Il eût forcément mentionné le frère du prévôt Pierre. Ensuite et surtout, comme cela résulte des divers repères chronologiques fournis par cette discussion, le *Chronicon* de Bradley est antérieur au prétendu texte de P. S.

Enfin il faut noter que dans le texte du *Chronicon* de l'édition vénitienne de 1507, on lit les variantes suivantes : « Wintoniae fundator Dominus Petrus de LYNTHONIA, praepositus ecclesiae sanctae Helenae LYNTHONIENSIS[1], etc. » Or P. S. écrit *Wintoniae* et Petrus de LYNTHONIA. Je ne prétends pas exagérer cette coïncidence. Mais comme il sera prouvé que le faussaire écrivait au milieu du dix-septième siècle, elle est probablement l'indice qu'il se servait de l'édition de Venise de 1507.

1. Baptista Venetus de CATHANEIS, *Speculum ordinis fratrum B. Mariae de Monte Carmelo*, Venise, 1507, fol. 60.

V. — Nouvelle indication de sources. Le faussaire fait de Pierre Swanington non seulement le contemporain, mais encore le compagnon et le secrétaire de Simon Stock. Or, à ma connaissance, le premier auteur qui mette Swanington en relations avec Simon Stock est Petrus Thomas Saracenus, p. 295, dans le *Menologium Carmelitanum* de Bologne, 1627, et cette source est précisée et amplifiée par Alègre de Casanate, p. 266, dans le *Paradisus Carmelitici decoris* de 1639. Il y a toute raison de croire que c'est à Alègre que notre auteur a emprunté ce renseignement, qui lui a permis d'imaginer des mémoires de P. S. sur Simon Stock.

On le voit, de toutes les précédentes, cette constatation est celle qui retarde le plus la composition de P. S., qui se placerait après 1639. Or la place n'est pas grande entre 1639 et 1642, date de l'apparition du faux P. S. Sans doute, cette dernière constatation est ténue, mais elle va trouver les plus solides confirmations[1].

## II. — L'occasion du faux.

Jusqu'ici la recherche précédente est arrivée à démontrer la fausseté et la date approximative de P. S. Il faut aller plus loin et trouver l'occasion immédiate de cette mystification.

L'occasion immédiate du faux peut être démontrée en mettant en lumière la correspondance qui existe, d'une manière parfaite et jusque dans les derniers détails, entre la teneur ou le contenu du texte P. S. et certaines critiques formulées, en 1642, contre l'historicité de la vision de Simon Stock, par le célèbre Launoy. Comme on le verra, les critiques de Launoy ont servi de canevas au faussaire, qui a construit, après coup, son document selon les *desiderata* du docteur de Navarre. Aussi la portée et les intentions de P. S. ne peuvent-elles être bien comprises qu'à la lumière des critiques de Launoy, et cette dernière affirmation — si elle est vraie — est la meilleure preuve que P. S. a été composé après la dissertation de Launoy et en 1642, l'année même de sa publication par le P. Chéron.

Or, tout lecteur peut faire sur lui-même la vérification de l'affirmation précédente. A ce moment de la recherche, qu'il lise P. S., de manière à

1. Autre source utilisée par le faussaire. Comme on l'a vu, 1° il place la vision de Simon Stock en 1251, et 2° l'interpole dans la *Chronique* de Guillaume de Sandwich. Or ces deux particularités se rencontrent dans l'*Anglorum Heliades* de J. Bale, sorti de l'ordre des Carmes et devenu protestant en 1536. Est-ce là une rencontre fortuite entre Bale et notre faussaire? Il semble difficile de l'admettre. Si le faussaire ne dépend pas directement de Bale, il en dépend indirectement, ou les deux ont une source commune. Le texte de J. Bale, qui m'a suggéré le rapprochement, se trouve dans les *Mon. Carm.*, p. 341.

en acquérir l'intelligence la plus complète possible, tant pour le contenu que pour les intentions. Qu'il fixe ensuite dans son souvenir le résultat de cet examen. Enfin, qu'il continue la lecture de ce travail. L'accroissement de lumière que va recevoir P. S., et tout d'abord dans cette seconde partie, du seul exposé des critiques de Launoy, montrera qu'il y a entre ces deux œuvres intellectuelles une relation de cause à effet. On voit si cette seconde série de constatations précise et complète la critique des sources qui a déjà été faite plus haut. Après avoir retrouvé presque toutes les données matérielles du faux, nous allons en retrouver l'inspiration et, pour ainsi dire, le programme. Rarement la critique des sources peut décomposer de la sorte un document et en reconstituer toute la genèse.

*
* *

Les critiques de Launoy se rattachent à la longue opposition soulevée dans l'Eglise contre des abus de la dévotion au scapulaire. Cette opposition, que nous n'avons pas à rappeler ici, se réclamait tantôt de principes théologiques : caractère exorbitant de la promesse qui donnerait au scapulaire une efficacité plus que sacramentelle; et tantôt de considérations historiques : faiblesse des traditions relatives aux visions de Simon Stock et de Jean XXII. Ce serait une histoire très curieuse à retracer que cette opposition[1].

Deux épisodes principaux sont à noter : et d'abord les controverses survenues en Portugal au sujet du privilège du scapulaire, entre 1609 et 1612. Cette affaire se termina par une décision[2] du Saint-Office du 11 février 1613, où on lit : « Quod populus christianus *possit pie credere* de adiutorio animarum fratrum et confratrum sodalitatis Beatae Virginis de Monte Carmelo. » Souvent les Carmes ne mentionnent que la première partie de ce décret; ils ne disent rien de la seconde, où le Saint-Office interdit les images représentant la Sainte Vierge descendant au Purgatoire pour délivrer les âmes des confrères du scapulaire : « Itaque imagines quae a devotis de hac re solent fieri, vel depingi *cum descensione*[3] *beatae Virginis* ad animas in Purgatorio liberandas *minime fiant,* sed per intercessionem eiusdem Virginis a tanto periculo per manus Angelorum in caelo collocari. »

1. On trouvera des indications sur cette controverse dans la *Vinea Carmeli* du Père Daniel de la Vierge Marie, Anvers, 1662, p. 305 et suiv. Il y a là-dessus une bibliographie plus détaillée dans le *Speculum Carmelitanum,* t. I, p. 567 sq., Anvers, 1680.

2. Elle se trouve dans le *Bullarium Carmelitanum* et dans Launoy, *Opera omnia*, t. II p. 2, 446, Genève, 1731.

3. Et cependant on lit dans la Bulle sabbatine : « *Ego* mater gloriosa *descendam* sabbato post eorum obitum, et quos inveniam in purgatorio liberabo eos et in montem vitae aeternae *reducam* ». Dans *Mon. Carm.*, p. 361.

De nouvelles difficultés et de nouvelles discussions furent soulevées, en 1639, par le *Paradisus Carmelitici decoris*[1] du Père Carme Alègre de Casanate. Le privilège du scapulaire y était présenté avec une exagération et un manque de nuances que la théologie ne pouvait admettre. On y lisait : « Dici potest cultores Carmeliticae Epomidis esse *indamnabiles* et quod « aeternum non patientur incendium », quia esto impeccabiles non fiant, tamen non perseverabunt finaliter in peccato[2] ». Aussi ce livre fut-il mis à l'Index à Rome, en 1646.

Entre temps, la discussion continuait en Espagne et en Portugal. En 1640, l'Inquisition d'Espagne interdisait et mettait à l'Index[3] une seconde image, celle représentant la Sainte Vierge remettant le scapulaire à S. Simon Stock et prononçant les paroles : « In hoc moriens aeternum non patietur incendium. »

En France, le livre d'Alègre de Casanate, publié en 1639, amena une discussion qui a provoqué la fabrication de P. S. Les Carmes de Paris ayant invité à prêcher, dans leur principale église, un ecclésiastique de la ville, lui mirent entre les mains, pour le renseigner, le livre de Casanate. Cet ecclésiastique ayant trouvé, dans l'ouvrage, des affirmations un peu fortes, les déféra à l'examen de la Faculté de théologie de Sorbonne. C'est de là que Launoy prit occasion d'examiner les fondements historiques de la dévotion du scapulaire, c'est-à-dire les visions de Simon Stock et de Jean XXII.

Voici donc le fameux Launoy. C'est la première fois que j'ai à m'en occuper un peu longuement. Je le ferai sans aucun embarras. Je n'ignore pas que si le *Paradisus Carmelitici decoris* du Père Carme Alègre de Casanate a été mis à l'Index romain, en 1646, une sentence identique a frappé, en 1690, les *Dissertationes Quinque*[4] de Launoy sur

1. Lyon, 1639.
2. *Ibid.*, p. 82.
3. Voici ce texte : « Estampa que parece ser de nuestra Señora del Carmen dando un escapulario a san Simon Stochk, en la qual dize lo siguiente : *Verba beatae Mariae de Monte Carmelo ad sanctum Simonem Stochk :* FILI(I) RECIPE TUI ORDINIS SCAPULARE IN QUO QUIS MORIENS AETERNUM NON PATIETUR INCENDIUM, se prohibe del todo. » P. 988 du livre suivant :

*Index librorum prohibitorum et expurgandorum novissimus* pro catholicis Hispaniarum regnis Philippi IV Regis cath., Ill. ac R. DD. ANTONII A SOTOMAIOR, Supremi Praesidis et in Regnis Hispanarum, Siciliae et Indiarum generalis inquisitoris, *etc.*, jussu ac studiis, luculenter et vigilantissime recognitus : PRO CONSILIO SUPREMI SENATUS INQUISITIONIS GENERALIS, juxta exemplar excusum, Madrid, 1640, 1667.

*Supplementum superioris catalogi*, seu appendicula praetermissorum in indice expurgatorio edito hoc anno 1640 auctoritate et iussu Ill. ac R. D. F. ANTONII A SOTOMAIOR.

4. Dans LAUNOY, *Opera omnia,* t. II, p. I, p. 379 et suiv., Genève, 1731. On

les privilèges du scapulaire, publiées en 1642. La législation de l'Index est connue de nos lecteurs. Je ne crois pas y manquer en utilisant comme documents historiques, pour reconstituer un épisode de l'histoire littéraire, les livres du père Alègre de Casanate et de Launoy. D'ailleurs, c'est surtout la *Dissertatio duplex* (1642) de Launoy que j'utiliserai, et elle n'est pas à l'Index.

Launoy avait un mauvais caractère, dont il a souffert de son vivant et même après sa mort. Il eut de bons ennemis qui lui ont fait la réputation que l'on sait. Est-elle méritée et définitive? C'est ce qu'une étude impartiale du personnage et de son œuvre pourrait seule dire. Une pareille étude ne manquerait ni d'intérêt ni d'utilité. Il y aurait un chapitre curieux sur les relations de Launoy et du savant père Sirmond, jésuite.

L'histoire de la publication de la *Dissertatio duplex* de Launoy nous renseigne déjà sur les mœurs littéraires de cette époque. Nous ne la connaissons que par le témoignage de Launoy; mais comme il n'a pas été démenti, il n'y a aucune raison de le mettre en doute. Lorsque le *Paradisus Carmelitici decoris* fut déféré à la Sorbonne, le docteur de Launoy se chargea de l'examen historique (vision de Simon Stock et bulle de Jean XXII).

Il rédigea là-dessus un mémoire manuscrit en deux parties, où il traitait de légendes la vision de Simon Stock et la bulle sabbatine, et qu'il terminait par ces mots : « Haec autem habui quae... dissererem. Ea si quis firmius, quod fieri posse non dubito, corroboret, aut bonis rationibus, quod optarem maxime, refellat, id aget profecto quod agere constitui. Id est et sibi et mihi veritatem adstruet et congruentem pietati veritatem. » On ne saurait avoir de meilleures intentions. Malheureusement, et Launoy l'a regretté lui-même peu après, les critiques de fond y étaient présentées dans une forme agressive. La controverse prit ainsi dès le début un mauvais ton, qui empira vite.

Des Carmes de la place Maubert, ayant appris l'existence de ce mémoire, obtinrent l'autorisation de le copier. Des copies se répandirent de divers côtés, et, en 1642, un chanoine de Beauvais, ami de Launoy, le fit imprimer à Beauvais, avec l'indication fantaisiste *Lugduni Batavorum ex officina Elzeviriana*. Launoy assure que la publication fut faite à son insu et qu'il l'a regrettée. Comme il n'a pas été démenti, on peut le croire. La même année 1642, un Carme, le P. Richard Toussaint, fit faire un nouveau tirage de la plaquette. C'est cette seconde édition que j'utilise[1]. Launoy assure qu'il ne put en obtenir un seul exemplaire, ni gratis ni à prix d'argent.

trouvera des renseignements sur cette affaire dans le traité de Launoy et dans le *Launoiana*, ibid., t. IV, p. II, p. 400.

1. *Dissertatio duplex : una de origine et confirmatione privilegiati Scapularis*

*
* *

La première partie de cette plaquette (p. 1-41) est consacrée à la vision de Jean XXII et ne doit pas nous occuper ici. La seconde partie (p. 41-51) est intitulée : « *De visione* Simonis Stochii. » Launoy commence par établir l'état de la question tel qu'il lui apparaît.

« Ab[1] anno 1250 (quo Stochius vixit) ad annum 1495 (quo Paleonydorus scripsit) nullus notae fidei scriptor invenitur qui huius apparitionis meminerit : *tantum abest ut ab authoribus Stochio aequalibus vel supparibus* memoriae prodita habeatur et (tunc assertum a Prudentibus) de veritate visionis iudicium? Quod ad sanciendam rei fidem plane necessarium esset cum in aliis facti quaestionibus, tum in his maxime quae ad piorum hominum visiones pertinent. »

Ici nous relatons l'argumentation de Launoy, sans chercher si elle est exacte : c'est là un sujet tout différent de celui de ce travail. Donc, d'après Launoy, jusqu'à Paléonydore[2], vers 1495, c'est-à-dire près de deux siècles et demi après Simon Stock, la vision de Simon Stock n'avait aucune attestation historique. Et c'est ici le cas de se rappeler que lorsque Launoy écrivait ces lignes, le fameux texte P. S. était encore à paraître. Ce long silence de deux siècles et demi, sur un fait que Paléonydore déclare avoir eu une notoriété très grande et qui intéressait si vivement la piété catholique et les Carmes, paraissant à Launoy incompréhensible, il se croit en droit de rejeter cette prétendue vision et l'affirmation de Paléonydore sur la diffusion qu'elle aurait eue. Comme on le voit, c'est un argument négatif, c'est-à-dire une application d'une méthode de discussion dont Launoy a fait un grand usage. Encore une fois, nous n'avons pas à examiner si les prémisses posées par Launoy sont exactes : silence sur la vision de Simon Stock, jusqu'à la fin du quinzième siècle; nous n'avons même pas à considérer si la conclusion est à retenir qu'il tire de ces prémisses supposées exactes : fausseté de la vision de Simon Stock. Ce qui nous intéresse ici, c'est la suite de l'argumentation et la manière dont elle a amené la fabrication du faux.

Pour justifier son argument négatif, Launoy invoque deux principes de Baronius : « Hic duae mihi nunc ultro sese obiiciunt Baronii regulae

*Carmelitarum, altera de visione Simonis Stochii prioris ac magistri generalis Carmelitarum,* authore Joanne de LAUNOY, Constantiensi theologo Parisiensi, 1642, inscio authore, 51 pages de texte, plus quelques pages de notes.

1. *Ibid.*, p. 42.

2. Palaeonydorus (Jean Oudewater), Carme de Malines, mort en 1507. Sa notice est dans HURTER, *Nomenclatur litterarius*, t. II, Innsbruck, 1906, col. 1155. Le témoignage de cet auteur sur la vision de Simon Stock se trouve dans le *Speculum Carmelitanum*, t. I, p. 258.

quibus acerrimi viri iudicii, verum a falso in historia discernit. Una est tomo I Annalium, num. 12 : *Quod a recentiore autore* (addimus et fabuloso) *de rebus antiquis, sine alicuius vetustioris authoritate profertur, contemnitur*[1]. »

Et Launoy de conclure sur un ton triomphant : « Proferat igitur Paleonydorus, proferant et alii Paleonydoro recentiores QUIDQUID VOLUERINT, SI DESTITUATUR ANTIQUORUM PATROCINIO, CONTEMNETUR[2]. »

Le second principe de Baronius est le suivant : « *Accidere* (inquit) *interdum solet* ut aliquid vulgo allatum, si quis certos velit examinare testes an verum sit, neminem id serio testantem inveniat, fiatque ut quod ab omnibus dici iactatur, asseratur *a nemine, rumorque ille evanescat in auras*[3]. »

Et Launoy de conclure avec une assurance complète : « Quidquid vulgo asseritur, IN PALEONYDORUM TANQUAM IN NUGARUM SENTINAM CONFLUIT[4]. »

On devine si les Carmes devaient être sensibles à un défi souligné par un tel dédain. Ayant connu, par des conversations, les arguments de Launoy, ils avaient essayé d'y répondre. Ils réussissaient seulement à fournir des armes cruelles à leur impitoyable adversaire, qui enregistre ironiquement leurs pauvres arguments :

« Sed hic politos ex schola viros audio qui cum disputare cum Baronio de inveniendis asserendisque veri legibus non possint, eumdem, formalibus argutiis sic appetant : — 1° quidem authores fuisse synchronos qui Simonis Stochii et Ioannis XXII Papae visionem notarint, sed illorum scripta interiisse, aut adhuc in Bibliothecis delitescere; — 2° visionem illam sic celebrem fuisse toti mundo, ut eam non oportuerit in commentaria redigi, quia nullus erat qui illam in dubium vocaret; — 3° aequalem Stochio et Ioanni XXII Papae reperiri neminem qui contrarium affirmaret, hoc est, conceptis verbis dixerit Deiparam Stochio et Ioanni XXII non apparuisse; — 4° vetare nihil quominus Simoni Stochio apparuerit Deipara; — 5° tandem abnutiva esse quibus ex Baronii regula, hactenus disputatum est, ac proinde frustra disputatum esse[5]. »

Il est trop clair que ces arguments étaient pitoyables. Un seul pouvait retenir un instant l'attention et présenter une issue : c'était le premier, d'après lequel les témoignages contemporains des visions de Simon Stock et de Jean XXII pouvaient fort bien « adhuc in bibliothecis deli-

1. BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, t. I, p. 47, Rome, 1593.
2. LAUNOY, *Dissertatio duplex*, etc., p. 44.
3. BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, t. VIII, p. 186, Rome, 1699.
4. LAUNOY, *Dissertatio duplex*, etc., p. 49.
5. LAUNOY, *Dissertatio duplex*, etc., p. 46.

tescere ». Soit! mais pratiquement c'était aux Carmes à chercher et à trouver ces contemporains. Sans doute ni l'espoir ni le zèle ne leur manquaient pour cette recherche, tant leur confiance en leur cause était grande! Mais que de temps et de peine en perspective pour arriver à un résultat incertain! car qui pourrait visiter toutes les bibliothèques? Pendant ce temps là Sorbonne, Paris et l'Église seraient victimes des sophismes de ce misérable Launoy. Dès lors il a paru plus sûr et plus rapide de fabriquer ce fameux témoignage contemporain. D'où proviennent les données matérielles avec lesquelles ce faux témoignage a été composé, on l'a vu plus haut. Il reste à dire sous quelle inspiration et en vue de quel programme ces données ont subi l'élaboration d'où est sorti P. S.

* * *

Cette même année 1642 a vu paraître la réponse[1] des Carmes à la plaquette de Launoy, et dans cette réponse, par une fortune inespérée, se trouve notifié au public, pour la première fois, le document[2] qui contient la réponse directe au défi insolent de Launoy. Et ici, dans cette seconde partie, faisons abstraction de l'éditeur de ce texte, du P. Chéron, ne considérons que le seul document P. S. Launoy reçoit plus qu'il n'a demandé; il exigeait un témoin contemporain, on lui donne Simon Stock lui-même, la circulaire[3] envoyée par le prieur général à tout l'ordre des Carmes. Launoy est pris dans ses propres arguments. Qu'il vienne répéter maintenant : « Quidquid vulgo asseritur in Paleonydorum, tanquam *in nugarum sentinam* confluit. »

Continuons à constater la correspondance parfaite de P. S. aux critiques de Launoy. Notre ajusteur de textes excellait dans l'adaptation et le dosage de ses inventions. Launoy ne s'était pas seulement réclamé des principes de Baronius, il avait fait appel aussi à des déclarations de Gerson, qu'il tournait contre les Carmes. Ici encore le faussaire a pratiqué la tactique que nous connaissons : celle de l'argument *ad hominem*; il a construit son faux de telle sorte que, de nouveau, les exigences de son adversaire ont reçu pleine satisfaction. Une fois de plus, les armes de Launoy se retournaient contre lui.

1. Cette réponse, c'est le livre du P. Chéron, prieur des Carmes de la Province de Gascogne : *Privilegiati Scapularis et visionis Sancti Simonis Stochii vindiciae*, Bordeaux, 1642.

2. Ce document, le texte du prétendu Pierre Swanington, apparaît, pour la première fois, dans Chéron, *op. cit.*, p. 165-166.

3. Le défi de Launoy exigeant un document contemporain aurait suffi pour suggérer au faussaire l'idée de la circulaire. On verra plus loin que cette fiction a été, en fait, suggérée probablement par un catalogue qui parle des *lettres* de Simon Stock.

Et d'abord le docteur de Sorbonne cite un passage de Gerson sur les caractères des vraies visions :

« Et primo quidem, *Tract. de distinctione verarum visionum a falsis*[1], haec apposite tradit ad praesentem quaestionem : « Est autem Moneta ista spiritualis revelationis (tanquam aurea) in quinque principaliter examinanda; scilicet in pondere, in flexibilitate, in durabilitate, in configuratione et colore. Et hoc secundum quinque virtutes ex quibus sumitur argumentum monetae spiritualis legitimae. *Humilitas* dat pondus; *discretio,* flexibilitatem; *patientia,* durabilitatem; *veritas,* configurationem; *charitas* dat colorem[2]. »

De ces vertus ou qualités, quatre sont relatives au bénéficiaire d'une vision, lequel doit être *humble, discret,* c'est-à-dire prompt à se rendre aux conseils de l'autorité ecclésiastique; *patient* dans les épreuves; *charitable* sans aucun mélange d'inclination charnelle. La cinquième qualité, la *vérité,* est propre à la vision ou manifestation surnaturelle et consiste : 1° dans la réalisation de ce qui a été prédit; 2° dans le fait que la vision ne contient rien de contraire à la foi et aux bonnes mœurs; 3° dans un certain caractère d'évidence sensible pour celui qui en est bénéficiaire, c'est-à-dire dans une *illuminatio quaedam experimentalis*.

Voilà donc cinq vertus ou qualités qui recommandent une vision. Mais là encore Launoy a joué de malheur. Le texte de P. S. est arrivé tout exprès pour le confondre. Et même la défaite de Launoy est si complète qu'il faut des numéros d'ordre pour la détailler comme il convient.

I. — Ces vertus, qui, d'après Gerson, garantissent les vraies visions, se trouvent attestées, chez Simon Stock, par deux documents contemporains du saint : par la circulaire et par le miracle de Winchester.

1° *Par la circulaire*. Que l'insultant critique l'examine, il trouvera, dans le langage de Simon Stock, un véritable étalage des cinq vertus qu'exigeait Gerson pour authentiquer les vraies visions. Et même, en lisant la circulaire, on devine que Simon Stock, lorsqu'il la dictait à P. S., se sentait surveillé et qu'il prévoyait une reddition de comptes à faire plus tard à ce terrible M. Launoy. Aussi Simon Stock prend-il ses assurances et invoque-t-il l'assistance du Saint-Esprit, en homme qui sait le secours dont il a besoin : « Ipse [Spiritus Sanctus] me regat ut manifestem illud [la vision] ITA UT OPORTET ME LOQUI. ». Mais ici, vraiment, c'est trop appuyer : c'est nous donner la théorie et la genèse de tout le morceau. Simon Stock veut parler de sa vision « dans les règles », entendez les règles de Gerson. Si quelque part le fil blanc du faussaire crève les yeux, c'est bien à cet endroit. En parlant d'un tel personnage, on peut bien se permettre de dire qu'il « évente la mèche ».

1. Ce traité se trouve dans GERSON, *Opera omnia,* t. I, p. 43, Anvers, 1706.
2. LAUNOY, *Dissertatio duplex,* etc., p. 49.

2° *Par le miracle de Winchester*. On a vu plus haut d'où le faussaire a tiré l'idée de placer un miracle à la fondation du couvent carme de Winchester. C'est du *Chronicon* de Thomas Bradley; mais cette donnée y est fournie sous une forme des plus vagues, qui laissait à l'ingéniosité du faussaire toute la place pour s'exercer. Celui-ci en a profité. Et d'abord, il fait de ce miracle si vague une conversion miraculeuse par l'emploi du scapulaire. Par là il prouve la réalisation de la promesse de la Vierge. En même temps, ce biais lui permet d'introduire quelques-unes des vertus exigées par Gerson pour authentiquer les vraies visions, et par le récit du miracle le témoignage de la circulaire est encore fortifié. Ces deux morceaux sont un bouquet spirituel des vertus réclamées par Gerson. L'outrance est manifeste, et ces parfums manquent de discrétion.

II. — Mais ce n'est encore là que le moindre service rendu au faussaire par le miracle de Winchester. Ce miracle va rétorquer un autre argument que Launoy croyait plus décisif. Après avoir énuméré les cinq vertus exigées par Gerson, comme garanties d'une vraie vision, Launoy montrait que ce criterium est *inapplicable* à la vision de Simon Stock, car pareille enquête ne peut être faite que du vivant du personnage dont il s'agit; après sa mort il est trop tard. Que dire d'une pareille enquête, à propos de la vision de Simon Stock, dont le premier témoin est, d'après lui, de la fin du quinzième siècle?

« Haec rationum momenta, quibus verae visiones a falsis distinguuntur, *nulli cum applicari possint praeterquam viventi* in cuius visionem inquiratur. Quid de beati Stochii visione fiet, qui pridem vivere desiit, quique neminem habet aequalem visionis suae testem? Ad annum non ultra quam 1495 Paleonydorus vixit, qui primus visionem finxit, vel a suis fictam et incerto rumore iactatam, litteris mandavit[1]. »

Un peu plus loin, il revient, sous une autre forme, sur le même argument. Il rappelle la définition donnée par Gerson des « opinions pieuses », c'est-à-dire des traditions historiques dont on dit « pie creditur », « pie credi potest ». Ce sont, d'après Gerson, des croyances « ubi pietas devota magis aspicitur quam veritas certa[2] »; dans des cas pareils, il faut toujours réserver l' « elucidatio per Ecclesiam », et l'Église permet ces opinions « dum in talibus nihil de certitudine scitur esse falsum ». Et Launoy de prétendre que le titre d' « opinion pieuse » ne convient pas à la vision de Simon Stock, dont la fausseté, d'après lui, est démontrée. Or, le miracle de Winchester a encore le mérite de convaincre d'erreur cette conclusion du critique. Là encore

1. LAUNOY, *Dissertatio duplex*, p. 49-50.

2. Traité *Declaratio veritatum quae credendae sunt de necessitate salutis*, dans GERSON, *Opera omnia*, t. I, col. 23, Anvers, 1706.

tout se passe dans les règles. Le doyen Pierre de Lynthonia entend une voix céleste. Il ne se rend ni à la première ni à la seconde fois, mais à la troisième. Alors seulement il croit « *prudenter* quod caeleste oraculum erat ». Dès lors vous ne serez pas surpris qu'un homme si prudent, après la guérison de son frère par l'imposition de l'habit des Carmes, en ait référé à son évêque : « eius in re tam inusitata SENTENTIAM exspectabat. » L'évêque procède à une enquête personnelle. Simon Stock comparaît et se laisse faire : *nihil celavit,* nous confie P. S. Jamais enquêté ne facilita davantage le travail des enquêteurs. C'est un modèle. Comment M. Launoy ne serait-il pas content? C'est bien là l'enquête « sur le vif » qu'il demandait; l'*elucidatio per Ecclesiam* exigée par Gerson. Enfin le résultat de l'enquête est consigné « sub sigillo authentico ». Il ne manquait plus que cela, et l'on ne saurait demander davantage! Par où l'on voit pourquoi la donnée si vague de Thomas Bradley sur le miracle de Winchester s'est enrichie d'un miracle du scapulaire et d'une enquête de l'évêque de Winchester. Il fallait bien satisfaire l'appétit de cet insatiable engloutisseur d'arguments qu'était Launoy. Cette fois, par une cuisine ingénieuse, on lui a servi le plat qu'il désirait.

* * *

A propos de ce texte P. S., on a donc le droit de conclure que rarement argument aussi décisif est arrivé plus à propos à une cause désespérée. Contre le pauvre Launoy, ce qu'on a trouvé, dans cette année 1642, c'est un argument *ad hominem* qui, considéré en lui-même comme réplique, est un chef-d'œuvre de précision et de force. Le hasard faisait bien les choses! dira-t-on. Mais le hasard n'a pas de ces rencontres. De telles harmonies préétablies n'existent pas; ce sont des harmonisations faites après coup. Elles sont toujours réalisées à loisir par quelque habile arrangeur de textes, qui dose exactement son faux, pour produire tel ou tel effet, pour répondre à telle ou telle difficulté. Une pareille adaptation est manifeste dans le cas présent. N'eût-on pas d'autre motif pour se défier du prétendu P. S., celui-ci serait suffisant; mais on sait de reste que nous sommes en présence d'un faux, qu'une série de repères chronologiques amène à placer après 1639. Dès lors la composition du faux après l'apparition de la plaquette de Launoy, c'est-à-dire en 1642, ne fait pas un doute. Louis SALTET.

(*A suivre.*)

# NOTES ET CRITIQUES

M. Tamarati, *L'Église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, avec 104 portraits et reproduction de monuments géorgiens, deux cartes géographiques et de nombreux documents inédits, in-8°. Rome, 1910, p. xv-710, prix 15 francs.

Fr. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie depuis l'origine des Arméniens jusqu'à la mort de leur dernier roi* (l'an 1393), avec une table alphabétique des noms et des matières et trois cartes, in-8°. Paris, Picard [1910], prix 10 fr.

Ces deux ouvrages se recommandent d'eux-mêmes par leur sujet à la sympathie du lecteur. Ils racontent l'histoire de deux peuples voisins qui furent, trop souvent hélas! pour leur commune ruine, des frères ennemis et qui, par leur courage à persévérer dans la profession du christianisme, comme par leur bravoure et leurs malheurs, méritent de n'être point oubliés. Malgré leurs titres différents, ils suivent en réalité une marche analogue et nous font remonter jusqu'aux origines fabuleuses des nations qui peuplèrent les territoires montagneux situés au sud du Caucase. Elles occupent une grande place aussi bien dans les légendes mythologiques de l'antiquité classique que dans les documents récemment découverts par les assyriologues. Mais tandis que, pour l'histoire d'Arménie, le P. Tournebize s'arrête au moment où ce vaillant peuple perd, avec son dernier roi, les restes de son indépendance, le P. Tamarati conduit le récit des fastes de son Eglise jusqu'à nos jours, où la nation géorgienne s'essaye à reconquérir pacifiquement une part de cette autonomie qui lui fut traîtreusement enlevée par le gouvernement russe, au cours du siècle dernier.

L'ouvrage du P. Tournebize se présente dans des conditions de composition assez défavorables, mais qui témoignent de la persévérance et de la bonne volonté de l'auteur. Commencée en 1900 et poursuivie fort lentement dans la *Revue de l'Orient chrétien*, sa publication a coïncidé avec l'apparition de travaux considérables, documents et monographies, concernant l'histoire d'Arménie. Ne pouvant sacrifier les articles déjà publiés et tirés à part en vue du volume complet, l'auteur s'est arrêté au seul parti pratique. Il a modifié au fur et à mesure, soit par des notes, soit par des chapitres supplémentaires, ses premières assertions. Le lecteur serait dérouté, si une double table ne lui permettait de se reporter facilement aux divers endroits qui traitent d'une même matière et n'atténuait

ainsi très largement les inconvénients du procédé de composition. D'ailleurs la valeur de l'œuvre y a considérablement gagné, car, de plus en plus maître de son sujet et de sa méthode à mesure qu'il prenait davantage contact avec les documents, l'auteur témoigne, dans les pages écrites récemment, d'un sens critique plus averti et plus affiné. Ici, comme dans toutes les histoires se rapportant aux origines et composées longtemps après les faits, des légendes gracieuses ou héroïques ont suppléé à la pauvreté des documents primitifs, qui demandent à être étudiées de près et auxquelles il faut reconnaître leur véritable caractère. Le P. Tournebize a bien compris qu'il y avait quelque chose à faire pour débrouiller ce que racontent les plus anciens historiens arméniens; et s'il s'arrête parfois à mi-chemin, il indique la voie à suivre. Il écrit d'ailleurs avec une visible sympathie pour ce peuple dont l'histoire n'est guère qu'un long martyrologe, depuis que tour à tour les Romains, les Perses, les Arabes, les Mongols, les Turcs, se sont acharnés à le mettre sous le joug. Son histoire religieuse est intimement mêlée à ces vicissitudes politiques et en a subi le contre-coup. Dans l'étude des faits et des doctrines, le P. Tournebize apporte un esprit de large conciliation, qui cherche à atténuer les divergences souvent grossies à plaisir par les controversistes, peu au fait de l'origine réelle des divers rites. Une fois de plus, l'histoire du schisme arménien démontre les funestes conséquences du malentendu initial qui marqua les controverses christologiques du cinquième siècle, mais aussi les efforts incessants des papes pour porter remède aux maux dont souffraient ces chrétientés si éloignées de la ville éternelle. Il n'a pas tenu à eux que l'union, plusieurs fois accomplie, fût plus durable; trop souvent leur bonne volonté s'est vue paralysée par le zèle maladroit de subalternes incapables de saisir leur vraie pensée, comme aussi par l'obstination de fanatiques apportant une singulière étroitesse d'esprit dans la défense de leurs préjugés. Les pages où le P. Tournebize étudie le *libellus errorum Armeniorum,* et plus loin les dogmes, la discipline et les usages de l'Eglise arménienne, principalement au quatrième et au cinquième siècle, se recommandent d'elles-mêmes à l'attention du théologien. En regrettant que ses ressources ne lui aient pas permis de faire graver des cartes plus en rapport avec l'importance de son histoire, je me permettrai d'exprimer au P. Tournebize un autre desideratum. Rien n'est compliqué comme la série des rois et des patriarches dont il retrace l'histoire au cours de son livre. Il serait extrêmement utile, pour s'orienter rapidement et grouper plus facilement les multiples renseignements recueillis dans ces huit cents pages, de pouvoir consulter, à côté de la table analytique très détaillée et très soigneusement établie, un tableau chronologique donnant la succession des dynasties royales et ecclésiastiques.

Le volume du P. Tamarati, d'une richesse de documentation inédite considérable, se présente en plus avec tout l'attrait d'une illustration qui double la valeur de l'ouvrage. Cartes géographiques d'une grande netteté, reproductions de sites, de portraits traditionnels, de croquis

dus à la plume d'un missionnaire théatin du dix-septième siècle, d'inscriptions et de fac-similés des manuscrits, nous aident à mieux pénétrer dans la vie intime de ce vaillant petit peuple qui sut conserver son indépendance jusqu'à l'aurore du dix-neuvième siècle. On remarquera surtout les nombreuses vues d'églises et de cathédrales, qui donnent une très favorable idée de l'ancienne architecture religieuse du pays. J'ai hâte d'ajouter que c'est là un mérite accessoire de l'œuvre du P. Tamarati, mais qui dénote le soin avec lequel il a composé son volume. Le style en est aisé, élégant même, et le meilleur éloge qu'on puisse en faire, puisque l'auteur est étranger, c'est de dire que nulle part il ne retient l'attention par quelque singularité.

Il n'est pas possible de s'étendre longuement ici sur le détail de ces seize chapitres, qui embrassent l'histoire de la Géorgie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'expulsion, par le gouvernement russe, en 1845, des missionnaires latins. Il serait intéressant de comparer les premiers chapitres avec ceux où le P. Tournebize traite la même période de l'histoire d'Arménie. On y découvre l'influence de sentiments patriotiques qui influent forcément sur l'appréciation des documents. Le P. Tamarati revendique avec énergie ce qu'il croit la vérité contre les déformations des historiens arméniens. Manifestement, en ce qui concerne les origines chrétiennes, il veut assurer à son œuvre une valeur scientifique. Si la critique doit cependant aller beaucoup plus loin et ne saurait admettre comme suffisamment prouvée l'authenticité de légendes qui ont surtout la valeur d'un symbole, le P. Tamarati lui facilite son œuvre par l'ampleur et la sincérité de la documentation. De même que, pour l'Arménie, on n'est sur un terrain solide qu'avec l'apostolat de saint Grégoire l'Illuminateur, ce n'est guère qu'avec celui de sainte Nino (sainte Chrétienne), attesté par Rufin dès la fin du quatrième siècle, que l'on peut parler d'établissement historique du christianisme en Géorgie. Depuis lors, l'histoire de cette Église se confond entièrement avec la vie politique de ce peuple. Retranché dans ses montagnes peu accessibles, il fut toujours à l'avant-garde de l'armée chrétienne en Orient et joua pendant des siècles, à cette extrémité de l'empire romain, le rôle de croisé perpétuel que l'Espagne représentait en Occident. Chemin faisant, avec l'histoire des rois et des *catholicos* de sa nation, le P. Tamarati nous fait connaître le détail des mœurs religieuses et de la civilisation spéciale qui en fut le reflet.

Le lecteur s'intéressera surtout aux derniers chapitres, où sont racontés, à l'aide de documents en grande partie inédits, les efforts incessants des papes pour sauvegarder, avec l'indépendance du royaume géorgien, bien diminué au cours des invasions, l'orthodoxie religieuse et l'union avec le centre de la chrétienté. Arméniens et Grecs exercèrent en Géorgie une influence regrettable au profit du schisme. Cependant, dès le temps de Grégoire IV, des missionnaires latins y pénétraient. Leurs travaux furent assez considérables pour amener Jean XXII à ériger à Tiflis un évêché de leur rite. Tour à tour les divers ordres y firent leur apparition, ordinairement favorisés par les monarques, mais trop sou-

vent en butte à la malveillance des représentants plus ou moins puissants des autres confessions chrétiennes. Franciscains, Dominicains, Jésuites, Théatins, Capucins, ces deux derniers ordres surtout, travaillèrent, sur l'invitation des papes, à répandre la foi romaine dans ce pays riche d'espérances. Le P. Tamarati donne sur ces missions des détails du plus haut intérêt, empruntés la plupart aux relations inédites des Archives de la Propagande. Malgré la bonne volonté des Souverains Pontifes, ces missions n'eurent point tout le résultat attendu. Il est triste de voir successivement échouer, le plus souvent par manque d'esprit de suite et d'unité de direction, des efforts considérables et dont le succès paraissait assuré. On sait comment le gouvernement russe, par un procédé dont l'histoire offre d'autres exemples, a confisqué l'autonomie de ce peuple, que les Turcs n'avaient pu supprimer. La persécution religieuse a suivi l'asservissement politique. On a cherché à faire disparaître, avec le rite géorgien, la langue même qui nous a pourtant conservé quelques monuments précieux de l'ancienne littérature chrétienne. C'est à Constantinople seulement que les Géorgiens catholiques ont pu d'abord reconstituer la congrégation de rite double qui est, à l'heure actuelle, le plus solide espoir des futures conquêtes religieuses. Espérons que la liberté de conscience officiellement proclamée sera appliquée avec loyauté. Elle permettra d'ajouter bientôt un chapitre aux pages trop courtes où le P. Tamarati, en guise de conclusion, résume les progrès les plus récents du catholicisme parmi ses compatriotes. C'en est un magnifique témoignage que la superbe église (dédiée à l'Immaculée Conception) construite à Batoum en 1903, grâce à la générosité des frères Zoubaloff. Un peuple dont le passé contient tant de faits héroïques au service de la foi, permet à l'Eglise catholique de belles espérances.

Ferdinand CAVALLERA.

## C. KÜNSTLE, *Vita sanctae Genovefae*, Leipzig, Teubner, 1910.

La *Vie* de sainte Geneviève a donné lieu, il y a quelques années, à un débat mouvementé, où Mgr Duchesne soutenait contre M. Krusch la parfaite historicité de cette *Vie*. S'il fallait en croire M. K., ces deux savants devraient porter à leur passif un gros désagrément, celui d'avoir discuté sur deux recensions interpolées A et B, en négligeant une recension meilleure C. C'est cette dernière recension que M. K. veut réhabiliter. Il présente d'ailleurs sa thèse avec tant d'assurance, que j'y avais d'abord donné mon assentiment partiel. Je le regrette. M. K. n'a aucunement démontré sa thèse, et on peut y faire de très grosses objections[1]. Le jugement porté sur C par MM. Duchesne et Kohler me paraît conserver à peu près toute sa valeur. Le texte C permet tout au plus d'écarter comme une interpolation le passage relatif au pélagia-

1. Par exemple, M. K. oublie de nous dire s'il considère comme appartenant au texte primitif de la *Vie*, la mission de saint Denys de Paris par saint Clément de Rome, laquelle est mentionnée par A et C.

nisme (édition Krusch, p. 215 : *quae haeresis... in Britanniam*. Le reste du surplus de A et B peut être défendu comme primitif. L'auteur de C abrège; tantôt il supprime, tantôt il atténue ou tâche d'excuser ce que la simplicité de l'époque mérovingienne avait de choquant pour les lecteurs cultivés de la fin du huitième siècle. Enfin il supprime ou remplace par des notations indéfinies les chiffres et les dates fournis par l'auteur ancien. On ne voit pas de quel secours il peut être pour l'établissement du texte de la *Vita*. En tout cas, le texte proposé par M. K. n'est pas partout acceptable. Par exemple, comment entendre le passage suivant (p. 13 éd. K.) : « Ubi cum illi [energumeni] se dicerent non habere copiam gradiendi, *quia ibidem crucis signaculo resoluti ut pergerent,* ab eadem [Genovefa] ilico crucis signaculo resoluti, his ut pergerent imperavit. » Pour obtenir un sens, on peut supprimer les sept mots imprimés en italiques et qui paraissent une surcharge.

Il reste d'ailleurs à dire sur la *Vie* de sainte Geneviève. La critique des sources a encore des choses un peu surprenantes à nous révéler.

L. Saltet.

Typ. Édouard Privat, 14, rue des Arts, Toulouse.

# LE CAS DU PÈRE TYRREL

## D'APRÈS LE LIVRE DE M. RAOUL GOUT

---

Il n'y a guère plus de dix-huit mois, exactement le 15 juillet 1909, est mort en Angleterre, à Storrington, dans le comté de Sussex, âgé seulement de 48 ans, le P. George Tyrrell. Pourquoi, n'ayant par aucun signe certain et public rétracté les erreurs qui l'avaient fait excommunier, il fut, quoique l'extrême-onction lui eût été administrée et que deux prêtres français de ses amis lui eussent l'un après l'autre, à quelques jours d'intervalle, donné l'absolution, privé de la sépulture ecclésiastique et inhumé dans le cimetière anglican de Storrington, on ne l'a pas oublié [1].

En attendant sur lui le livre que Miss Maud Petre, sa légataire littéraire, doit prochainement nous donner, voici le volume de M. Raoul Gout : *l'Affaire Tyrrell, un épisode de la crise catholique* [2].

M. Raoul Gout est un écrivain protestant, qui a été pasteur et qui l'est peut-être encore. Il a publié en 1906 une étude sur Newman [3]. Signalée aussitôt aux lecteurs du *Bulletin,* cette thèse théologique — car c'en était une — y fut louée, comme elle le méritait, pour l'impartialité de ses jugements et la finesse de ses aperçus, par un critique très au courant de la littérature newmanienne.

*L'Affaire Tyrrell* a paru en articles, du mois de décembre

1. Voir le *Bulletin de la semaine* du 4 août 1909. Cf. la *Revue pratique d'apologétique* du 1er août 1909.

2. Paris, Nourry, 1910, grand in-8° de 323 pages.

3. *John-Henry Newman (Du protestantisme au catholicisme : 1801-1845),* Genève, 1906.

1908 au mois de mars 1910, dans la *Revue de théologie et des questions religieuses* de Montauban. La plus grande partie en a été lue par le P. Tyrrell et l'a satisfait. « Je tiens à vous remercier, écrivait-il à l'auteur, le 25 mai 1909, peu de semaines avant de mourir, pour votre très attentive et très exacte analyse de mon évolution théologique[1]. » Nul doute par conséquent que M. Gout ne soit un historien tout à fait autorisé de ce qu'il raconte. D'autant plus qu'aux renseignements qu'il a reçus du P. Tyrrell en personne, s'ajoutent ceux que lui ont fournis, ainsi qu'il l'indique dans son avant-propos, M. Paul Sabatier, M. Alfred Loisy, le baron Friedrich von Hügel et Miss Maud Petre.

Je ne me dissimule pas qu'à parler de cet ouvrage en toute franchise, *sine ira et studio*, avec le souci de la vérité seule, je risque de mécontenter plusieurs sortes d'excellentes gens, et de me voir mis une fois de plus au nombre des « controversistes à trique[2] ». Mais ce péril n'a pas de quoi m'effrayer. Et puis, et surtout, les deux questions que pose la pathétique aventure d'âme du P. Tyrrell : 1° l'évolution religieuse qu'il a accomplie s'explique-t-elle? — 2° cette évolution se justifie-t-elle? — sont en elles-mêmes, et par les questions qui s'y rattachent, d'une assez manifeste actualité et d'une importance trop capitale pour qu'il ne soit pas utile, sinon indispensable, de les étudier. Or à l'une et à l'autre le livre de M. Gout, qui est une apologie en même temps qu'une biographie psychologique, apporte des éléments de réponse d'un intérêt extrême. Au lieu de les laisser inemployés, mettons-les à profit.

## I

C'est une physionomie fort attachante, originale au plus haut point et d'une très riche diversité, mais complexe, ambiguë, toute

1. Lettre du P. Tyrrell à M. Gout, dans *l'Affaire Tyrrell*, p. 2.

2. « La race des *controversistes à trique* n'est pas éteinte, bien que ses manières se soient adoucies et que son ton se soit atténué pour s'adapter à un temps plus fastidieux. Dans le monde clérical et théologique, cette lignée possède encore des territoires étendus. » (G. Tyrrell, *A much-abused letter*, traduction Nourry, Paris, 1908, p. 23.)

en contrastes, et mobile, et fuyante désespérément, que celle du P. Tyrrell. Il a défini lui-même les commencements de sa vie pensante : un chaos. « Et c'est le mot peut-être, dit M. Gout, qui doit caractériser les aspects étonnants de la personnalité inextricable de ce Tyrrell[1]. »

Rien en lui d'un désenchanté de l'Absolu, du positiviste péremptoire et tranquille, de l'incroyant rigide, qui sur tout et pour toujours a rompu avec le catholicisme, et nettement, résolument, en a pris son parti. Ce ne fut pas une manière de Renan, et il ne rappelle pas du tout Lamennais. Dieu : il y croyait éperdument; Jésus-Christ : il n'a jamais cessé de l'aimer. Être le fidèle d'une Église, prier, espérer, participer à des rites sacramentels, autant de nécessités vitales à ses yeux. « Il fallait au P. Tyrrell, a dit devant son cercueil le plus fidèle et le plus courageux de ses amis, il fallait au P. Tyrrell une Église, soit pour répondre aux besoins de son esprit qui n'admettait pas que l'idée chrétienne fût livrée à l'anarchie, soit pour répondre aux besoins de son cœur... Aucun dogme ne lui était plus cher que ce dogme de la communion des saints dont j'ai essayé de faire parvenir à ses oreilles mourantes la douce, brève et simple formule : *Credo communionem sanctorum*. De sa dévotion envers les sacrements, il nous a laissé une preuve touchante dans la feuille qu'il a écrite le 1er janvier 1909, et où il explique ses volontés relativement à ses funérailles. Il désire que rien ne soit écrit sur sa tombe, sauf son nom et sa qualité de prêtre catholique, avec l'emblème du calice et de l'hostie dont il a lui-même dessiné l'esquisse[2]. »

Avec dans l'âme des sentiments d'essence si purement ecclésiastique, le P. Tyrrell a soutenu les moins orthodoxes des thèses.

Opposant la religion et la Révélation à la théologie, c'est-à-dire non pas, comme on pourrait le supposer et comme il aurait été légitime, aux systèmes et aux explications des théologiens que l'infaillibilité de l'Église n'a jamais garantis, mais aux dogmes

1. *L'Affaire Tyrrell*, p. 17.
2. H. Brémond, cité dans *l'Affaire Tyrrel*, p. 265.

les plus authentiquement définis, il prétendait que si la religion et la Révélation viennent de Dieu, la théologie, elle, est toute humaine, et par conséquent imparfaite, incertaine et indéfiniment revisable.

Dans la Révélation il ne voyait d'ailleurs que l'expérience du divin, avec lequel tous les hommes communiquent immédiatement et que tous perçoivent, mais dont seuls les meilleurs d'entre eux, qui sont les prophètes et les saints, acquièrent une conscience assez nette pour l'exprimer par des images ou des concepts qui ne soient pas trop inférieurs à son infinité[1].

De toutes les expériences religieuses qu'a faites l'humanité, la plus complète, pensait-il, la plus haute et la plus féconde est le catholicisme[2]. Mais parce que nous ne possédons des réalités suprasensibles qu'une connaissance analogique et que les croyances religieuses ont, à son avis, une portée avant tout pratique, il distinguait dans le *Credo*, où les résultats de l'expérience chrétienne ont été résumés en un certain nombre de

1. « La théologie est humaine; la Révélation est divine. La Révélation c'est l'expérience des vérités surnaturelles; expérience qui s'exprime spontanément sous une forme populaire, en images et non pas en formules scientifiques; la théologie n'est que l'analyse incomplète et toute pleine d'erreurs de cette expérience. » (*Medievalism*, traduction Nourry, Paris, 1909, p. 151.) — « Si l'on peut, dans un certain sens, appeler une révélation de Dieu le champ tout entier de l'expérience, ce monde d'où le philosophe tire sa théorie métaphysique, cependant nous nous tiendrons plus près du sens originel et historique de ce terme *révélation* en l'appliquant à ces représentations de l'autre monde que l'expérience de l'homme, individuelle et collective, façonne et détermine. C'est qu'ici l'homme paraît être instruit et guidé, non par un savoir d'espèce ordinaire, mais plus ou moins surnaturellement par un esprit divers en communication directe avec le sien... De là vient le caractère particulièrement sacré qu'on attache à la Révélation, en tant que distincte de la théologie; on sent, en effet, que le garant de la première c'est Dieu, tandis que la seconde est faillible de la faillibilité de l'esprit humain. Cependant, c'est à la confusion éternelle qui les fait considérer comme des vérités du même ordre, c'est à l'attribution d'une autorité divine à la théologie, d'une exactitude scientifique ou philosophique à la Révélation qu'on peut faire remonter les résultats pernicieux du théologisme. » (*Through Scylla and Charybdis*, trad. Nourry, Paris, 1910, p. 172.)

2. « Le catholicisme est une grande expérience religieuse; la recherche de l'expression la plus pleine et la plus parfaite du christianisme. » (*Medievalism*, traduction citée, p. 183.) — « Le catholicisme nous semble constituer le courant le plus large, le plus ancien, le plus profond de l'expérience chrétienne collective. » (*Through Scylla and Charybdis*, traduction citée, p. 60.)

notions et d'affirmations, une double vérité ou, ce qui revient au même, une double valeur : une vérité, une valeur intellectuelle ; une vérité, une valeur religieuse : la première, relative et provisoire, la seconde, absolue et immuable[1].

Pour savoir quels dogmes, parmi ceux qui naissent, au cours des siècles, de l'expérience chrétienne, doivent être retenus et acceptés universellement, ce n'est pas, selon lui, l'Église hiérarchique, l'*Ecclesia docens,* qu'il faut consulter, mais ce qu'il nomme l'âme collective de l'Église ou de l'*orbis terrarum* chrétien, en sorte que le jugement de cette âme collective, lequel porte non sur la signification métaphysique des doctrines ou sur l'historicité des faits de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais sur la bienfaisance spirituelle des seconds et des premières, est le criterium suprême de la vérité en théologie[2].

Il ajoutait que la conception médiévale, entendez la conception catholique de l'autorité doctrinale dans l'Église, qu'il s'agisse du pape ou qu'il s'agisse des évêques, est erronée. Il en donnait pour raison qu'elle est fondée sur une exégèse enfantine de certains textes évangéliques et sur la méconnaissance de cette vérité, que le christianisme est destiné à vivifier et à sanctifier les âmes par la charité, nullement à imposer, sous peine de damnation, la profession d'inintelligibles dogmes[3].

1. Voyez *Lex orandi*, p. 1-5, 54-58, 70-80, 106-107, 147-153, 182-186.

2. « Si la foi se confondait avec la théologie, jamais les problèmes qu'elle soulève ne pourraient être réglés par un *consensus* général. Mais précisément parce qu'il ne s'agit pas ici de la théologie, mais de l'Évangile ; que l'objet de la foi est cette vie dont le Christ est la divine Révélation et non l'analyse de cette vie, chaque fidèle a le droit, autant qu'un expert ayant qualité pour le faire, de dire, d'après son expérience personnelle, ce qu'il trouve dans l'Évangile. Chacun, individuellement, est juge en matière de foi ; et l'accord de tous constitue un jugement infaillible, exempt de toutes les erreurs particulières et de toutes les idiosyncrasies. » (*Medievalism*, trad. Nourry, p. 86.) — « Faire de l'âme collective de la communauté chrétienne la règle suprême de la foi chrétienne, ce serait sanctionner une infinité de superstitions et de folies, si nous ne faisions pas de distinction entre la communauté et la foule, entre le peuple et la populace. » (*Through Scylla and Charybdis,* trad. Nourry, p. 209.) Cf. *Lex orandi*, p. 58-59, 207-209.

3. « Votre conception [le P. Tyrrell s'adresse au cardinal Mercier] de l'autorité enseignante de l'épiscopat et du pape repose sur cette affirmation erronée que le Christ est venu avant tout comme professeur d'orthodoxie théologique ; que lorsqu'il priait (*Joann.*, XVII) pour que son Église fût une, il ne nous offrait pas la charité comme le but idéal de nos prières et de nos efforts, mais nous

En outre, au moins dans les derniers temps de sa vie, il niait que le pape jouît de droit divin sur les évêques d'une primauté autre qu'une primauté d'honneur, et contestait au concile de Trente et au concile du Vatican le caractère et l'autorité des conciles œcuméniques[1].

Comment le P. Tyrrell arriva-t-il à professer des idées si évidemment inconciliables avec l'orthodoxie même la plus libérale? Comment put-il, professant ces idées, s'obstiner, en dépit de la logique et malgré l'excommunication de l'Église, à se dire et à se croire catholique? C'est ce que sa vie explique dans quelque mesure.

promettait une unité théologique perpétuelle et immédiate. » (*Medievalism*, trad. citée, p. 39.) — « Appliquer au pouvoir hiérarchique, au pouvoir de juridiction de l'Église actuelle, des textes qui ne se rapportent qu'au pouvoir de l'Église primitive et préhiérarchique, n'était possible et excusable qu'à une époque où le sens critique et historique n'existait pas. Et cependant cette erreur d'interprétation a été et est encore un des principaux soutiens de la théorie médiévale de l'Église. En vérité, il serait temps d'abandonner cette exégèse enfantine qui ne repose sur rien. » (*Ibid.*, p. 63.) — « Le royaume du ciel et les moyens d'y parvenir; le but idéal et la force divine pour l'atteindre, voilà tout l'Évangile. Plût à Dieu que ceux qui cherchent à faire de l'Église une école de subtiles controverses, qui confondent la Révélation avec la théologie, la foi avec l'orthodoxie théologique, fussent pénétrés de cette vérité; ceux, dis-je, qui décrètent l'excommunication et la perte éternelle des âmes, au nom de problèmes qui dépassent l'intelligence humaine, et n'ont aucun rapport avec la vie spirituelle; ceux qui font dépendre le salut de formules qu'ils ne comprennent pas eux-mêmes, et qui, à les examiner de près, sont vides de tout sens. » (*Ibid.*, p. 33.) Ces dernières lignes rappelleront sans doute à plusieurs lecteurs que M. Edouard Le Roy, dans son article : *Qu'est-ce qu'un dogme?* a affirmé qu'avec « la conception intellectualiste courante » on aboutit facilement à transformer les dogmes en de « purs non sens ».

1. « ... Inutile de dire que je nie entièrement l'autorité œcuménique des conciles exclusivement occidentaux de Trente et du Vatican et tout le développement médiéval de la papauté en tant qu'il réclame plus qu'une primauté d'honneur pour l'évêque de Rome; et cela, je suppose, est exactement la position des vieux-catholiques. Je m'en tiens aussi à l'autorité inhérente de chaque Église diocésaine, sujette seulement à l'autorité d'un concile véritablement œcuménique... Je n'ai pas besoin de dire que je suis moderniste, c'est-à-dire que je crois que le catholicisme à la fois peut et doit assimiler le meilleur des tendances scientifiques et démocratiques du temps. J'estime que c'est précisément la papauté qui rend Rome si hostile et imperméable à ces tendances, et que les Églises grecque et vieille-catholique sont encore accessibles et fondamentalement sympathiques aux forces de la vie moderne. » (Lettre du 4 novembre 1908 à M. Ed. Herzog, évêque vieux-catholique de Suisse, publiée par M. Herzog dans la *Revue internationale de théologie,* de Berne, d'octobre-novembre 1909, et reproduite dans la *Nouvelle Revue théologique* de novembre 1909, p. 696.)

Je dis : dans quelque mesure. Il n'y a pas, en effet, d'explication adéquate d'un cas comme celui-ci. Quand une âme passe de la foi à l'incroyance, ou inversement de l'incroyance à la foi, l'énumération des causes par lesquelles on essaye de rendre compte du phénomène est toujours incomplète. Il y a là des impondérables : influence de l'inconscient, action de Dieu sur la volonté, réaction de l'âme sous la motion de la grâce, qui défient toute évaluation et se dérobent aux analyses les plus minutieuses.

Sans doute encore, — et depuis que la théorie de Taine sur la race, le milieu et le moment a perdu, et avec raison, du crédit excessif qui lui était naguère accordé, il n'est pas un historien des idées qui ne le fasse observer, — on n'a pas montré pourquoi Descartes a écrit le *Discours de la méthode,* et Schopenhauer *le Monde comme volonté et comme représentation,* lorsqu'on a noté que celui-ci est né à Danzig, et celui-là dans un bourg de la Touraine, non loin de Chinon, la patrie de Rabelais. Mais il n'en reste pas moins que chaque peuple a son tempérament intellectuel particulier, et qu'entre le mode de penser des Anglo-Saxons et le mode de penser des Latins il existe des différences réelles et constantes.

Que le P. Tyrrell soit venu au monde à Dublin[1], et que ses parents aient été de pure race anglaise, cela ne laisse donc pas que d'avoir son importance. Car l'Anglais a une forme d'intelligence qui sur certains points se distingue, jusqu'à s'y opposer, de la forme d'intelligence qui est la nôtre. Tandis que le Français, à cause d'un incoercible besoin de clarté et de logique, sous la poussée aussi de sa bravoure, sinon de sa témérité intellectuelle, a horreur des demi-vérités et des conceptions inexprimables en formules nettes; refuse d'admettre qu'il y ait des préjugés vénérables et des erreurs avantageuses; ne souffre pas que certaines questions soient interdites et certaines thèses sacrées; n'a de repos que lorsqu'il est parvenu à unifier et à harmoniser son savoir, — l'Anglais préfère la vie et les faits aux abstractions et aux principes; se soucie peu, si même il ne la méprise, de la

1. Le 6 février 1861.

logique formelle; n'éprouve aucune peine à laisser cohabiter dans son esprit, séparées par des cloisons étanches, des notions contradictoires entre elles, mais toutes adaptables à des fins utiles; demeure fidèle, par respect du passé, aux traditions les plus surannées, et, en vertu d'une disposition pour ainsi dire constitutionnelle, qui le rend réfractaire à l'athéisme et à l'immoralisme, croit sans effort à la vérité du déisme et à la valeur du devoir.

De ces qualités et de ces défauts éminemment anglais, l'âme du P. Tyrrel était toute pénétrée et imprégnée. Les considérer comme l'une des causes de son catholicisme mal cohérent, de son antipathie pour les synthèses philosophiques et les déductions théologiques, de sa confiance dans les intuitions de la conscience morale, et des sentiments plus chrétiens que catholiques et plus humains encore que chrétiens, qui formèrent le fond de sa religion, paraît donc légitime[1].

Joignez à cela qu'il naquit d'une famille anglicane, et anglicane très *Low-Church*, point du tout ritualiste ni catholicisante.

Jusqu'à l'âge de quinze ans, il ne fut, lui-même nous l'apprend, ni plus ni moins religieux que ne l'étaient dans son milieu les garçons de son âge. La lecture de l'*Analogie* de Butler le tira alors de sa quasi-indifférence et lui découvrit « qu'il existait un grand et pressant problème », le problème du sens de la vie et de la nature de l'univers, « qu'il était urgent pour lui et pour les autres de résoudre par un oui ou par un non[2] ». Dans l'espoir que les théologiens de la *High-Church* lui en donneraient peut-être la solution, il se mit à fréquenter les offices d'un de leurs

1. « Le moderniste aime l'Église pour l'amour du monde et de l'humanité, ce qui veut dire qu'il aime l'humanité davantage, la considérant comme une révélation plus pleine, plus complète de Dieu. Le dualisme manichéen qui met en opposition l'Église et le monde, comme la lumière et les ténèbres, est pour lui un compendium d'hérésies. » (*Medievalism*, trad. Nourry, p. 178.) — « Le moderniste croit à l'Église dans la mesure où il croit au monde et à l'humanité. Il n'y a pas deux dieux, il n'y en a qu'un qui travaille et se révèle à la fois dans le tout et dans la partie. Je parle du monde que *Dieu aimait tant*. Le monde dont il est dit : *Malheur au monde*, vit au dedans aussi bien qu'au dehors de l'Église, et sous la forme la plus répugnante, l'hypocrisie. » (*Ibid.*, p. 200.)

2. *Medievalism*, traduction citée, p. 108.

temples de Dublin, le temple de *Grangegorman*. Là il n'entendit pas la réponse souhaitée, mais il rencontra Robert Dolling.

Robert Dolling, qui devait mourir prêtre ritualiste en 1902, avait dix ans de plus que George Tyrrell. A cette époque, c'est-à-dire vers 1878, il était ce qu'il fut toute sa vie, un apôtre à religion personnelle et peu dogmatisante, un philanthrope pratiquant et presque un agitateur populaire, d'un mot, — et le mot est du P. Tyrrell, — un « socialiste chrétien », qui puisait dans son amour de l'humanité ses raisons les plus agissantes d'aimer l'Église et de croire en Jésus-Christ.

Selon M. Gout, dont l'opinion a pour garant le témoignage même du P. Tyrrell, Robert Dolling exerça sur celui-ci, à ce moment de sa vie, une influence prépondérante. Non seulement il l'aida à se persuader que le christianisme doit s'inspirer de l'esprit démocratique et antilégaliste de l'Évangile; mais il le convainquit encore que le christianisme de l'histoire, le christianisme authentique, est en somme le catholicisme[1]. Certainement donc George Tyrrell fut orienté vers Rome par son ami Dolling. Ne trouva-t-il pas au surplus en lui-même, dans le désir d'échapper coûte que coûte à la tentation d'incrédulité absolue qui l'obsédait depuis deux ou trois ans, le motif suprême qui le décida à se faire catholique? On peut le conjecturer. Toujours est-il que le 18 mai 1879, à Londres, dans l'église des jésuites de *Farm Street*, il abjurait le protestantisme.

Catholique, il songea tout de suite à entrer dans la Compagnie de Jésus. Peut-être était-ce aller un peu vite et un peu loin? La demande qu'il adressa à cet effet fut accueillie, mais en quelque sorte sous bénéfice d'inventaire. Avant de lui ouvrir les portes du noviciat, on l'envoya dans un collège, d'abord dans l'île de Chypre, puis dans l'île de Malte. Sa vocation parut vraisemblablement de bonne qualité, car, rappelé en Angleterre à la fin de l'été de 1880, il entra le 7 septembre au noviciat de Rochampton, au sud-ouest de Londres. Son noviciat terminé et ses vœux simples prononcés, il commença au collège de Stony-

1. *L'Affaire Tyrrell*, p. 15 et suivantes.

hurst les trois années de philosophie prescrites par le *Ratio studiorum.*

Lorsque, dans les derniers jours de septembre 1882, le P. Tyrrell arriva à Stonyhurst, il y avait juste trois ans que l'encyclique *Aeterni Patris* était parue. M. Gout a l'air persuadé que la lettre pontificale mit sens dessus dessous, ou peu s'en faut, les universités, les séminaires et les scolasticats. En réalité, la restauration thomiste décrétée par Léon XIII s'opéra avec bruit, mais sans difficultés sérieuses. Si elle se heurta ici ou là à des résistances respectueuses, ce fut peut-être surtout chez les jésuites. Mais le P. Tyrrell, dès son arrivée à Stonyhurst, se plaça délibérément et avec ferveur du bon côté de « la barricade », je veux dire du côté du thomisme intégral.

Une fois achevé son cours de philosophie, il retourna à Malte. Pendant trois années, au bout desquelles il revint en Angleterre commencer sa théologie, il y enseigna l'anglais. Étudiant en théologie, il resta le néo-thomiste combatif et intransigeant qu'il s'était révélé étudiant en philosophie. Mais, tout en demeurant le même, il changeait. C'est que, depuis 1885, il avait découvert Newman.

En lisant la *Grammar of assent,* il aurait, d'après son biographe, senti vaciller sa foi scolastique. A quoi je ne veux pas contredire. Mais quand M. Gout écrit que dans cette circonstance le P. Tyrrell « fit comme une première rencontre avec le modernisme[1] », il s'exprime sans conteste d'une façon très inexacte. Ce qu'on peut accorder, c'est qu'à lire la *Grammaire de l'assentiment* le P. Tyrrel dut gagner de se rendre mieux compte qu'en lisant la *Somme théologique* de la complexité et surtout de l'aspect moral du problème de la foi. Mais, quel que soit là-dessus le vrai, il sera bien permis de trouver un peu surprenant que le P. Tyrrell n'ait lu la *Grammar* qu'en 1885, c'est-à-dire six ans après sa conversion et son entrée chez les jésuites. S'il a ignoré si longtemps une telle œuvre et d'un tel auteur, serait-ce donc que sa curiosité intellectuelle était assez modérée,

1. *Op. cit.,* p. 29.

et son information apologétique médiocrement étendue? Ou bien le supérieur du P. Tyrrell au scolasticat aurait-il été ce P. Hunter, au demeurant le meilleur et le moins fanatique des hommes, qui tenait la *Grammaire de l'assentiment* pour un livre dangereux, et ne la prêtait qu'en tremblant au P. Henri Brémond[1]? C'est le cas de répéter le mot d'Hamlet : *That is the question.*

Entre temps, le 20 septembre 1891, le P. Tyrrell fut ordonné prêtre. Trois ans plus tard, en octobre 1894, il était professeur de morale au scolasticat de Stonyhurst. Mais ce ne devait pas être pour longtemps. A l'automne de 1896, on le releva de ses fonctions. La vigueur et la pureté de son thomisme l'avaient rendu insupportable. Dans la disgrâce qu'il s'attirait ainsi, pour aimer avec trop de fougue cette Scolastique qu'il allait bientôt si malmener, il reçut — détail dont les ironistes goûteront la saveur — les condoléances empressées de deux de ses confrères les plus éminents et les plus haut placés, le cardinal Camille Mazzella et le P. Louis Billot.

A Londres, à la résidence de *Farm Street,* où il fut envoyé à son départ de Stonyhurst, il publia, au commencement de l'année 1897, un recueil de méditations : *Nova et vetera,* d'inspiration ouvertement newmanienne, mais de pensée et de forme néanmoins très personnelles, qui obtint le succès le plus vif aussi bien parmi les anglicans que parmi les catholiques. Le P. Tyrrel d'ailleurs ne faisait pas avec *Nova et Vetera,* quoique ce fût son premier livre, ses véritables débuts d'écrivain. Depuis longtemps déjà, depuis 1885, si je ne me trompe, il collaborait au *Month,* la plus importante revue des jésuites anglais.

Après *Nova et Vetera,* vint en 1898 un nouveau recueil de méditations : *Hard sayings,* et en 1899, sous le titre : *On external religion; its use and abuse,* un volume de conférences. Entre ce dernier livre et l'étude du P. Laberthonnière sur le *Problème religieux*[2], M. Gout relève des ressemblances de doctrine. Ressemblances dont il n'y a pas lieu de s'étonner, et qui ne sont pas

1. Cf. Henri BRÉMOND, *Autour de Newman,* dans les *Annales de philosophie chrétienne* de janvier 1908, p. 361.
2. Dans les *Annales de philosophie chrétienne* des mois de février et mars 1897.

absolument fortuites. Car en 1898 le P. Tyrrell était entré en relations avec le baron Friedrich von Hügel; et celui-ci lui avait révélé et fait lire, outre l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de M. Bergson[1], et *l'Action*, puis la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*[2] de M. Maurice Blondel, l'article alors très discuté et presque célèbre du philosophe de l'Oratoire. Non sans raison, à ce qu'il semble, M. Gout estime qu'il existait « de secrètes affinités intellectuelles et morales entre le P. Laberthonnière et le P. Tyrrell, théologiens mystiques tous deux ». « Le P. Laberthonnière, ajoute-t-il, eut sur Tyrrell une influence directe. C'est lui qui, dissipant enfin les opinions de milieu, les préjugés scolastiques qui étaient à la surface, fit affleurer d'autres idées qui s'élaboraient dans les profondeurs subliminales. C'est lui, médecin ou magicien expert en son art, qui déchira le dernier voile, qui l'opéra de la cataracte, qui le déclancha[3]. »

L'action du P. Laberthonnière fut-elle aussi puissante et aussi merveilleuse que l'insinuent les multiples métaphores de M. Gout, la chose est discutable et d'ailleurs malaisée à éclaircir. Ce qu'il y a de sûr, c'est que le P. Tyrrell a lu les lignes que je viens de citer et qu'il n'a pas protesté contre elles. Ce qu'il y a de sûr aussi, c'est que c'est après avoir pris contact avec la pensée de M. Maurice Blondel, du P. Laberthonnière et sans doute d'Auguste Sabatier, — l'*Esquisse d'une philosophie de la religion* parut en 1897, — qu'il publia dans le *Month* du mois de novembre 1899 l'article : *The relation of theology to devotion*, où étaient résumées sous forme discrète, mais assez distinctement toutefois pour ne pouvoir échapper à de bons yeux bien ouverts, les idées qu'il devait développer plus tard dans *Lex orandi*.

Une note du *Bulletin de littérature ecclésiastique* signala presque aussitôt cet essai. « Nous pensons être utile aux lecteurs du *Bulletin* en leur faisant connaître cet article, qui représente assez bien une tendance théologique que nous voyons s'affirmer ailleurs

1. La thèse de M. Bergson remonte à 1889.
2. L'*Action* parut en 1893, la *Lettre* en 1896.
3. *L'Affaire Tyrrell*, p. 56.

aussi. Nous croyons que dans la pensée du Révérend Père il y a plus d'une inconsciente équivoque et que l'expression n'en est pas toujours juste : nous ferions donc — et nous ferons prochainement plus d'une réserve — sur cette doctrine, qui soulève des questions délicates[1]. » Ces deux phrases, qui se lisent au début de la note du *Bulletin,* n'étaient pas de l'auteur de la note. M. Gout les a reproduites, et il a bien fait. A onze ans de distance, elles sont une preuve, qui n'est pas sans prix, de l'attention clairvoyante avec laquelle on suivait, à l'Institut catholique de Toulouse, le mouvement des idées à l'intérieur de l'Église. Quant aux observations annoncées, elles ne parurent pas, celui qui devait les présenter n'ayant pu rédiger son travail en temps opportun.

Les théologiens anglais et jésuites, que les opinions du P. Tyrrel sur les rapports de la théologie et de la piété n'avaient pas effarouchés, furent scandalisés par un article qu'il publia un mois après le premier, dans le *Weekly Register,* revue catholique aujourd'hui disparue. Il était intitulé : *A perverted devotion,* et avait pour objet la dévotion à l'enfer, ou plutôt les difficultés, pour ne pas dire les impossibilités, du dogme de l'enfer. Pressentant qu'à la suite de ce coup d'audace on l'obligerait à quitter *Farm Street,* le P. Tyrrell demanda à s'éloigner de Londres. Sa requête fut agréée. Il partit, en conséquence, au mois de mai 1900, pour Richmond, dans le Yorkshire. Mais l'espoir dont il se flattait d'être bientôt rappelé à Londres ne devait pas se réaliser. Ses supérieurs le laissèrent à Richmond.

Pendant qu'il s'y trouvait, travaillant à réunir les essais qui composent les deux volumes : *The Faith of the millions,* à surveiller le colportage clandestin de *Oil and Wine,* dont les censeurs de la Compagnie de Jésus avaient autorisé l'impression, mais dont le cardinal Vaughan avait interdit la vente, et à écrire la brochure : *The Church and the Future,* qu'il publia en 1903, sous le pseudonyme d'Hilaire Bourdon, M. Loisy faisait paraître, en 1902, *l'Évangile et l'Église,* et, l'année suivante, *Autour d'un petit livre.*

1. *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 1900, p. 60.

C'est au trouble produit par ces deux minces volumes, et non à l'américanisme, lequel, contrairement à l'opinion de M. Gout, n'eut, autant dire, aucune action chez nous, qu'il faut attribuer l'accès final de ce qu'on a appelé assez improprement la crise de la pensée catholique en France. Bien entendu, les « deux petits livres rouges » n'en furent pas la cause unique, mais seulement l'une des plus efficaces et la dernière en date. D'autres écrits avaient ébranlé, et encore exclusivement dans certains milieux presque étrangers à la masse du clergé et des fidèles, la confiance des esprits dans la solidité des fondements traditionnels de la foi. Qu'il suffise de citer l'*Esquisse d'une philosophie de la religion* d'Auguste Sabatier, dont le symbolisme évolutionniste tout trempé de piété sans Dieu fut admiré par beaucoup trop de catholiques; l'*Essai sur Richard Simon*[1] de M. l'abbé Margival, où l'on apprenait, par exemple, que, « de toutes les formes d'irréligion », il n'en est pas, en somme, « de plus commune et de plus redoutable que le dogmatisme[2] », et dont l'auteur affirmait que la Révélation appartient à la catégorie de la charité, non à la catégorie de la pensée, et que l'Église a pour rôle essentiel de « rendre possible cette expérience du divin, cet empirisme surnaturel qui ne fournit de satisfaction aux besoins de l'âme humaine qu'à la condition d'être toujours occasionnel et relatif[3] »; les deux études de Firmin, pseudonyme de M. Loisy, sur *les Preuves et l'économie de la Révélation* et sur *la Religion d'Israël,* dans la *Revue du clergé français* des 15 mars et 15 octobre 1900; la plupart des chroniques et des notes critiques de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses;* nombre d'articles des *Annales de philosophie chrétienne*.

Le P. Tyrrell se tenait au courant de ces travaux. Il lut, en particulier, de très près *l'Évangile et l'Église* et *Autour d'un petit livre*. Depuis longtemps, le baron von Hügel l'avait initié aux recherches de M. Loisy et aux conclusions des exégètes les

1. Paris, 1900. Cet *Essai* parut tout entier dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* à partir du premier numéro de la *Revue* en 1896.
2. *Essai sur Richard Simon*, p. 210.
3. *Ibid.*, p. 180.

plus avancés. Il n'est donc guère hasardé de supposer qu'il subissait — consciemment ou inconsciemment, peu importe — l'influence de toute cette littérature moderniste ou modernisante, lorsqu'il publia, en 1903, sous le nom de Ernest Engels, *Religion as a factor of life*. Cet opuscule, dont je parlerai plus loin, fut incorporé presque tout entier au livre *Lex orandi*, qu'il fit paraître en 1904. *Lex orandi* se présentait muni à la fois d'un *Nihil obstat* du P. Charnley, S. J., et de l'*imprimatur* de l'évêque de Southwark. C'est que l'hétérodoxie y revêtait des airs de piété des plus rassurants ; c'est aussi, comme on l'a dit, que, « par une sorte d'illusion familiale, les jésuites d'Angleterre ignoraient les brochures clandestines du P. Tyrrell[1] ». *Lex orandi* pourtant ne devait pas porter bonheur à son auteur. C'est à partir de la publication de ce livre qu'il devint définitivement suspect à ses supérieurs. L'incident de la *Lettre à un professeur d'anthropologie, A letter to a friend, a professor of anthropology in a continental University*, acheva de le perdre.

C'était une brochure anonyme de 45 pages. Quoique confidentielle, elle circulait en Angleterre, en France, en Italie. Un rédacteur au *Corriere della Sera*, de Milan, en eut connaissance. Avec une indiscrétion de bon journaliste, il s'empressa d'en parler dans le numéro du *Corriere* du 1er janvier 1906. Il avertit qu'elle était d'un jésuite anglais. Cela suffisait pour désigner le P. Tyrrell. Celui-ci reçut tout de suite de Rome une lettre, où le P. Martin, son général, lui demandait s'il avait, comme on l'en accusait, écrit la *Lettre à un professeur d'anthropologie*. Le P. Tyrrell ayant répondu affirmativement, le P. Martin le pria, le 20 janvier, d'envoyer aux journaux une déclaration où il répudierait les propositions peu orthodoxes que le *Corriere della Sera* avait signalées. Sur le refus du P. Tyrrell d'obtempérer à cet ordre, le P. Martin, par une lettre au provincial d'Angleterre en date du 1er février, fit notifier au P. Tyrrell qu'il n'était plus jésuite.

Cette nouvelle fut vite divulguée. Pour couper court aux com-

1. P. Batiffol, *Notre campagne contre le P. Tyrrell*, dans la *Revue de théologie* de Montauban du 1er septembre 1909, p. 393.

mentaires des journaux, le P. Tyrrell adressa au *Daily Chronicle* une lettre où il disait, entre autres choses, que le conflit qui amenait sa sortie de la Compagnie de Jésus était « un conflit de tendances, non un conflit de personnes », et sa rupture avec l'Ordre, auquel il appartenait depuis vingt-cinq ans, « le résultat d'une nécessité morale et intellectuelle des deux côtés, d'une de ces antithèses, jusqu'à présent inconciliables, contre lesquelles l'Église se débat en cette époque de transition ».

En quittant Richmond, le P. Tyrrell se rendit d'abord à Eastbourne, puis à Paris, où il arriva le 27 février, et d'où il gagna Fribourg-en-Brisgau. Rentré quelques mois après en Angleterre, il s'installa à Storrington, dans l'hospitalière maison de Miss Maud Petre.

C'est là qu'il se trouvait lorsque fut promulguée l'encyclique *Pascendi*, du 8 septembre 1907, sur les « doctrines des modernistes ». Dès le 27 septembre, il protestait contre l'acte pontifical par une lettre au *Giornale d'Italia*. Dans le *Times* du 30 septembre et du 1er octobre, il réitéra sa protestation sous forme d'une longue et âpre critique de l'encyclique. Par un article : *l'Excommunication salutaire*, qui parut à Paris dans *la Grande Revue* du 10 octobre, il confirma et accentua encore sa révolte. Dix-huit jours plus tard, le 28 octobre, l'*Osservatore romano* annonçait qu'il était excommunié.

Sur la nature de cette excommunication, il se pourrait qu'on ne tombât pas d'accord. Mais sur la signification des actes de rébellion qui l'ont provoquée, il est difficile que les opinions divergent.

Ces actes, s'ils ont un sens, et ils en ont un, témoignent que le P. Tyrrell était un passionné, un excessif, un violent, j'allais dire un impulsif. Non que je méconnaisse combien, au lendemain de l'encyclique, sa situation dut être terrible. Car lorsqu'on est — ce qu'il était alors — un chef, un maître, sur qui une élite pensante tient les yeux fixés, et que survient une lettre pontificale comme celle du 8 septembre 1907, qui vous vise personnellement, qui réprouve vos doctrines et qui prononce que vous vous

êtes trompé, est-il possible qu'au premier moment on reste maître de soi et, si j'ose m'exprimer ainsi, qu'on ne voie pas rouge? Mais, à moins qu'on ne soit incapable de dominer ses impressions, peu à peu on s'apaise, on se ressaisit, l'hallucination disparaît, et simplement, virilement, l'âme brisée, mais soumise, on accepte la sentence de l'Église.

Encore faut-il pour cela qu'on ait vraiment le tempérament catholique. Peut-être le P. Tyrrell, en dépit des apparences, ne l'avait-il pas? Par les tendances héritées de sa race, et tout autant par les dispositions d'esprit dérivées de son éducation protestante, il était individualiste, et donc fatalement porté à se séparer, à s'isoler, à se faire centre et à se fier plus à son jugement propre qu'aux décisions de l'Église. « La position du moderniste, écrivait-il dans son article du *Times*[1], n'est pas ébranlée par l'encyclique *Pascendi*. Ni l'enthousiasme chauffé à blanc de la *Bonne Presse*, ni l'adhésion arrachée à l'unanimité d'un épiscopat irrémédiablement subjugué, ni la soumission passive de la masse inintelligente et moutonnière des laïques, ne sauraient lui donner le change et lui faire croire que cette encyclique sort du cœur vivant de l'Église, de la minorité intelligente, religieuse, sincère, ou qu'elle s'y adresse... Quant aux censures, suspenses et excommunications, elles sont la conséquence logique de la position du moderniste, et celui-ci les accepte comme choses inévitables.. Aucun moderniste comprenant la logique de sa position, fier de ses ancêtres spirituels, et sentant que l'union avec l'Église dépend d'une réalité intérieure plus que d'une forme extérieure, ne pourra être expulsé du catholicisme par un acte quel qu'il soit de violence juridique. La foi n'est pas une chose qui puisse être annihilée en un instant par la parole d'un évêque en colère. »

Voilà bien, si je ne me trompe, le langage d'un individualiste authentique, sûr de lui et de ses lumières, qui croit, qui sait, qui voit qu'il a raison, et pour qui le pouvoir établi, les lois, l'opinion, — en l'occurrence le pape, la législation ecclésiastique, le *consensus* de l'*orbis terrarum* chrétien, — parce qu'ils repoussent

1. *The pope and modernism*, 2e article, dans le *Times* du 1er octobre 1907.

et condamnent ce qu'au fort de sa conscience il estime la vérité et le devoir, ne représentent plus que la tyrannie et l'incompétence.

L'individualisme outrancier, qui amena ainsi le P. Tyrrell à s'opposer lui seul à l'Église et finalement à se mettre au-dessus d'elle, se conciliait chez lui avec une extrême passivité ou mieux réceptivité. Que l'on se rappelle sa vie. Si quelque chose en ressort, c'est à coup sûr qu'il n'a guère fait, tout en restant, je ne le nie pas, original et personnel, que subir et refléter des influences diverses qui se succédèrent sans se ressembler : influence de Robert Dolling; influence de la philosophie scolastique; influence de la pensée de Newman; influence des idées du baron von Hügel, du P. Laberthonnière, de M. Maurice Blondel; influence enfin de l'exégèse de M. Loisy. Son intelligence a donc été, comme Sainte-Beuve l'a dit de celle de Jouffroy, « une intelligence ouverte et traversée, qui se laisse faire et accueille tour à tour ou à la fois toutes choses[1] ». Faiblesse, certes, qu'une telle plasticité, car elle rend impuissant à réagir contre l'action du milieu, et incapable par suite, si les milieux par où l'on passe sont différents, de donner à son évolution mentale de la cohérence et de l'unité. Mais force aussi, surtout quand on est doué, comme l'était le P. Tyrrell, d'un admirable talent littéraire; car alors on devient un esprit représentatif et expressif de beaucoup d'autres, le vulgarisateur, au sens le plus élevé du mot, de certaines idées de son temps, l' « écho sonore », qui répète, en les amplifiant, les paroles qu'en un point ou un autre du monde de la pensée, des hommes, qui sont des maîtres, profèrent à mi-voix.

Je me garderai bien de prétendre qu'avec cette réceptivité qui fut l'un des traits caractéristiques de son intelligence, l'individualisme du P. Tyrrell, son « autocentrisme », pour user d'une expression que M. Henri Brémond, qui l'a, je crois, créée, applique à Newman[2], ses origines et son éducation protestantes, l'extrême impressionnabilité de son âme instable, imaginative et

1. *Portraits littéraires,* tome I.
2. *Newman,* Paris, 1906, p. 42.

passionnée, enfin sa mentalité d'Anglais, expliquent totalement et, sans y rien laisser d'obscur ou d'indéterminé, son évolution de l'anglicanisme au modernisme par le catholicisme. Mais il me semble que ces diverses causes ont toutes concouru à la produire, et que, lorsqu'on les a isolées, elle n'apparaît plus comme un phénomène tout à fait incompréhensible et qui échapperait aux lois ordinaires de la psychologie. Reste à montrer — et ce sera l'objet d'un prochain article — qu'en elle-même et objectivement elle ne peut, quoi qu'en dise M. Gout, se justifier.

Eugène Franon.

(*A suivre.*)

# LE P. A. PALMIERI ET LA THÉOLOGIE ORTHODOXE

Dans le petit nombre de ceux qui en Occident écrivent avec quelque compétence sur les Églises séparées, le P. A. Palmieri, O. S. A., s'est placé hors de pair par l'étendue comme par la solidité de ses travaux[1]. Depuis de longues années déjà son nom est familier à ceux qui s'intéressent au problème douloureux de l'union des Églises. En plus de ses travaux originaux, par des correspondances ou des notices bibliographiques, insérées dans quelques-unes des revues générales ou techniques les plus renommées, il a efficacement contribué à dissiper un préjugé encore trop répandu sur l'ignorance de nos frères séparés et la nullité de leurs travaux concernant les sciences ecclésiastiques. Familier aussi bien avec les langues mortes qu'avec les idiomes slaves, il possède une connaissance prodigieuse de la littérature ecclésiastique qui lui a permis de donner pour la théologie gréco-russe un *Nomenclator* alphabétique, en cours de publication, extrêmement précieux comme instrument de travail. A ces études livresques s'est ajouté le complément inappréciable que donne un séjour prolongé en terre orthodoxe et l'opportunité de converser de vive voix avec les hommes les mieux qualifiés pour représenter l'opinion de leurs coreligionnaires. Cinq ans de vie à Constantinople, trois en Pologne, seize mois en Russie, l'ont initié aussi bien aux particularités de la situation religieuse actuelle dans les différentes Églises du rite grec qu'aux difficultés, aux préjugés ou aux dispositions favorables à l'union, dont les livres ne donnent qu'imparfaitement la sensation.

Un premier travail de longue haleine a été le fruit de cette connaissance intime et sérieuse du monde orthodoxe. Le livre intitulé *La Chiesa*

1. Un critique sérieux ne saurait s'arrêter aux attaques dont le Père A. Palmieri a fait bonne justice en deux opuscules récemment parus : *Mohlianismus et Pampolonismus eorumque methodus polemica et consectaria,* apologia operis « La Chiesa russa », Rome, Salviucci, 1910, in-8°, 38 pages, et *Per la postuma gloria del signor de Töth.* Quelques pages ajoutées en réclame au premier volume de la *Theologia dogmatica orthodoxa* donnent une idée suffisante de ces accusations aussi injustes que révoltantes. Elles expliquent certaines allusions inattendues, au cours de l'ouvrage que nous analysons.

*russa*, paru il y a quatre ans[1], a été unanimement accueilli comme un livre d'information sérieuse, probe, d'une impartialité courageuse, uniquement guidée par le souci du bien supérieur de l'Église. Désireux autant que personne de voir se rétablir l'union de la chrétienté, le P. Palmieri ne se fait aucune illusion sur les obstacles presque insurmontables de la tâche. Son tact et son expérience l'ont mis en garde contre des écueils où d'autres bonnes volontés ont malencontreusement échoué. En effet, ici aussi il y a la manière. Il importe, si l'on veut travailler efficacement à l'œuvre de l'union, de ménager toutes les susceptibilités. Par-dessus tout, il ne faut point se leurrer de chimériques espérances ni laisser entendre que l'Église catholique pourra sacrifier, même provisoirement, au bien de l'union quelque chose du trésor dont le dépôt lui est confié. Le zèle doit être guidé par un jugement éclairé, dont la modération et la sûreté soient à toute épreuve.

Il était désirable que le P. Palmieri mît à profit d'aussi nombreux avantages pour entreprendre une œuvre de longue haleine. Un volume paru l'an dernier sur le progrès dogmatique[2] le montrait de taille à discuter avec compétence les problèmes les plus délicats de la théologie. Voici qu'un puissant in-octavo annonce pour une date peu éloignée l'achèvement d'un traité considérable sur la dogmatique orthodoxe dans l'Église gréco-russe[3].

Le premier volume ne contient que les Prolégomènes, et encore pas tout entiers. C'est dire l'ampleur avec laquelle seront exposées ces doctrines, sur lesquelles la discussion se produit depuis dix siècles. Le *Bulletin* n'a guère eu jusqu'ici l'occasion de traiter de ces matières. Il y aura donc profit à étudier avec quelque détail cette nouvelle œuvre de l'infatigable augustin. Elle n'est assurément point parfaite; il y a des longueurs et certains défauts de composition. Le latin, simple et clair,

1. *La Chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo reformismo dottrinale* Florence, Libreria editrice florentina, 1908, in-8°, xv-759 pages; prix, 5 francs.

2. *Il progresso dommatico nel Concetto cattolico.* Florence, Libreria editrice florentina, 1910, in-8°, xx-303 pages. Prix, 3 fr. 50. En voici le sommaire : I. Faux et vrai concept du progrès dogmatique. II. Possibilité, nécessité, réalité du progrès dogmatique relatif. III. Doctrine des églises orthodoxes sur le progrès dogmatique, sa conformité théorique avec la doctrine catholique. IV. Vraies et fausses théories sur le principe actif du progrès dogmatique. V. Le progrès dogmatique de l'Église et les nouveaux dogmes de l'Église catholique. VI. Objections. VII. Le canon de Vincent de Lérins. VIII. La signification morale des dogmes et le progrès dogmatique. L'intérêt de l'ouvrage lui vient surtout des emprunts faits par l'auteur à ses connaissances spéciales et des discussions qui ont pour objet les opinions des théologiens orthodoxes. Les « dogmes nouveaux » sont en effet un des grands reproches faits au latinisme.

3. *Theologia dogmatica orthodoxa* (Ecclesiae graeco-russicae) ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa. Tomus I, Prolegomena. Florentiae, Libreria editrice florentina, 1911, in-8°, xxv-815 pages. Prix 20 francs.

n'est pas toujours correct. L'écrivain polyglotte en a d'avance demandé pardon au lecteur avec une bonne grâce qui désarme. Il a eu raison d'adopter cette langue, grâce à laquelle son œuvre sera abordable aux théologiens de tous les pays. Cela est d'autant plus désirable que jusqu'ici on ne savait guère où puiser des renseignements sûrs et pas trop archaïques. Il est probable que dans les milieux directement intéressés, où la controverse avec l'Église orthodoxe est d'actualité, on appréciera certains détails qu'ailleurs on est tenté de trouver trop complaisamment développés ou moins nécessaires. L'ensemble reste pour tous un beau et bon travail, un véritable service rendu à l'Église.

En effet, la *Théologie* du P. Palmieri n'est pas un simple exposé des doctrines de l'Église orthodoxe. C'est en même temps une défense du dogme catholique. Elle reprend et met au point les anciens traités de polémique, avec toute la supériorité que donne la connaissance approfondie de la littérature ancienne et moderne du sujet. Utile à nos frères séparés, puisqu'elle leur fait connaître sous leur véritable jour les doctrines romaines, elle le sera surtout aux Occidentaux, à qui elle est spécialement destinée, en précisant les notions controversées et en indiquant, par une copieuse bibliographie, les sources orthodoxes auxquelles il faut recourir pour se documenter[1].

1. Le P. Palmieri me permettra de lui exposer ici quelques *desiderata*. A diverses reprises il donne la bibliographie orthodoxe de divers auteurs ou des Pères de l'Eglise. C'est là un supplément précieux à nos recueils d'informations. Ces indications auraient gagné à être mieux présentées typographiquement; imprimés en caractères gras, les noms de l'écrivain ou du sujet en question seraient plus facilement retrouvés dans ces longues listes de travaux. De plus, le but de l'auteur eût été, il me semble, encore mieux rempli si à cette bibliographie orientale il eût ajouté la bibliographie occidentale. Son sujet l'a amené à se faire là-dessus des opinions qui ont l'occasion parfois de s'exprimer. Il eût été de tout profit pour un grand nombre de lecteurs à qui les sources grecques et surtout russes resteront inaccessibles, de savoir où s'adresser pour trouver des développements plus étendus. Le P. Palmieri indique çà et là ces sources, mais parfois sous la simple forme d'une allusion, insuffisante pour la majorité de ses lecteurs. Je prévois l'objection : le volume est déjà si chargé! La solution ne serait-elle pas dans la publication d'un appendice analogue à celui de la *Byzantinische Literaturgeschichte* de KRUMBACHER, par exemple? Les publications occidentales utiles, anciennes ou modernes, ayant trait à la controverse, y seraient systématiquement groupées et au besoin caractérisées brièvement. Pour une bibliographie plus exhaustive il suffirait de renvoyer aux travaux spéciaux. L'on aurait ainsi sous la main toutes les indications bonnes pour une étude plus approfondie ou même la simple connaissance complète de l'histoire d'une question. Enfin, et ceci est plus important, il serait désirable que le P. Palmieri donnât au début de chaque volume la liste alphabétique des ouvrages auxquels il renvoie plusieurs fois. On est souvent désorienté en trouvant au bas des pages cette simple formule : X. (un nom d'auteur), *op. cit.* La formule n'est de mise que si le titre de l'ouvrage est donné *in extenso* dans la page même. Au cours d'une lecture suivie, il est facile

Les *Prolégomènes* peuvent se ramener à deux grandes parties : notions générales sur la théologie (ch. I-V), notions particulières sur les diverses espèces de théologie, scolastique, symbolique, polémique (VI-XI). Dans les deux c'est la même méthode générale qui est suivie : le P. Palmieri expose la doctrine catholique sur le sujet en question, en prouve la légitimité à l'aide de témoignages irrécusables pour les orthodoxes : textes des Pères ou assertions de leurs propres écrivains, etc., fait connaître ce qu'a de particulier l'enseignement de leurs Églises ou leur théologie actuelle. Aux objections contre le dogme, largement reproduites, il oppose des réponses également développées, destinées à projeter la lumière sur toutes les faces du problème. A l'occasion, des détails biographiques et bibliographiques sont donnés, pour mettre le lecteur au courant des controverses ou lui faire connaître de plus près les représentants qualifiés de la théologie orthodoxe.

Tout d'abord (ch. I) le P. Palmieri discute les diverses notions données par ces écrivains de la théologie et de son rôle. Il montre, par des citations de leurs ouvrages, comment leur doctrine se pare à tort du nom d'orthodoxe. La démonstration ici effleurée sera plus tard traitée dans toute son ampleur. La discussion se poursuit à propos de l'idée de dogme (II) et de développement dogmatique (III). Le P. Palmieri résume l'ouvrage qu'il a publié *ex professo* sur cette question. Théoriquement, les orthodoxes accordent qu'il y a un progrès relatif du dogme, mais, en pratique, ils rejettent celui que nous constatons dans le catholicisme. C'est un des points d'ailleurs où se donnent libre carrière les accusations mal fondées et les erreurs qui leur représentent un catholicisme fort différent de la réalité. Ces pages du P. Palmieri, en particulier ses explications sur la fameuse règle de saint Vincent de Lérins, fort chère aux adversaires de l'infaillibilité pontificale et de l'Immaculée Conception, contribueront à faire la lumière sur ces points délicats. Elles ne seront pas inutiles même à ceux qui ne sont point dans l'erreur. Le chapitre IV complète cette étude générale en démontrant la nécessité de la théologie, c'est-à-dire d'un exposé dogmatique et systématique de la révélation ; il en étudie la méthode et fixe les rapports de l'histoire du dogme avec la théologie. A ce propos, l'auteur passe en revue les diverses écoles de théologie, à Constantinople, à Jérusalem, en Grèce, en Russie, en Roumanie. Il nous expose une controverse actuelle intéressante à plus d'un titre. La préférence doit-elle être donnée pour l'enseignement théologique aux universités d'État en passe de devenir rationalistes ou aux Académies ecclésiastiques,

d'oublier l'endroit où tel livre a été précédemment cité, à plus forte raison est-il malaisé de retrouver cette indication lorsqu'il s'agit d'une simple consultation.

plus soucieuses d'orthodoxie? C'est à ces dernières que naturellement vont ses préférences.

On peut considérer le ch. V comme un appendice à cette première partie. Après avoir rappelé pour quelles raisons la théologie positive occupe une situation exceptionnelle dans l'Église orthodoxe, — l'Église des sept conciles œcuméniques, — le P. Palmieri fait connaître les manuels de théologie publiés depuis le célèbre traité *de Fide orthodoxa* de saint Jean Damascène. Du schisme à la chute de Constantinople, tandis que la scolastique s'épanouit merveilleusement en Occident, l'Orient se contente de monnayer les enseignements reçus. Rien de comparable aux traités d'un saint Anselme, d'un Pierre Lombard, d'un saint Bonaventure, d'un saint Thomas ou d'un Scot. Des trois écrivains que cite le P. Palmieri il n'y a guère à retenir que Syméon de Thessalonique, car Euthymius Zigabenus et même Nicétas Acominatos, comme j'aurai l'occasion de le montrer, ne sont guère que des compilateurs plus ou moins habiles, dont le mérite consiste surtout à avoir recueilli une anthologie intéressante de textes patristiques[1]. La chute de Constantinople se joint à l'absence de tout magistère vivant pour accentuer la décadence des études théologiques et empêcher tout progrès. Successivement le P. Palmieri passe en revue les différents centres de culture où le savoir théologique finit par se ranimer. En pays grec écrivent Cursulas, Damode, Moschopulos, E. Boulgaris, Athanase de Paros, et de nos jours Rhosis et Androutsov. En Russie, le fait le plus intéressant à signaler est l'influence exercée par la scolastique latine sur l'école de Kiev. Elle adopte même et garde longtemps la langue de nos auteurs. Cette influence se manifeste surtout en ce qui concerne l'Immaculée-Conception. Elle fait pénétrer la terminologie de nos écoles dans la théologie russe et provoque un développement assez considérable, jusqu'au jour où, sous l'influence de Théophane Procopovich, c'est le protestantisme qui obtient la prépondérance. Un écrivain slavophile français fera bientôt connaître au public occidental l'œuvre théologique de ce personnage. Ancien élève du collège des Grecs à Rome, il devint l'un des plus ardents adversaires du catholicisme et fut, on le sait, l'auxi-

1. Aussi ai-je été quelque peu surpris du jugement porté sur eux par le P. Palmieri ; « Generatim carent diligentia ac studio in Patrum testimoniis disquirendis. » (P. 142.) Même s'il ne s'agit que de la critique des textes patristiques qu'Euthymius et Nicétas (dans ses parties inédites, sur lesquelles j'ai l'intention de revenir prochainement) citent en grande abondance, la remarque n'est pas fondée. Il y a très peu de textes apocryphes utilisés. Le grand défaut de la théologie byzantine a été surtout au contraire de reproduire des textes au lieu de se les assimiler par une pensée personnelle et de faire ainsi progresser la théologie : mais peut-être est-ce bien ce que le P. Palmieri a voulu exprimer par le terme *disquirendis*.

liaire actif de Pierre le Grand dans la réforme de l'Église russe. Avec lui, Bellarmin et les autres controversistes catholiques cèdent la place à Gerhard et aux théologiens luthériens. Après avoir raconté les destinées de l'école de Moscou, le P. Palmieri étudie les théologiens russes des dix-huitième et dix-neuvième siècles. Nous y retrouvons en bonne place les noms plus familiers de Philarète, de Macaire, de Silvestre. Quelques détails sur les manuels élémentaires et les catéchismes grecs et russes les plus répandus terminent ce chapitre, dont les notes, pour chaque auteur énuméré, offrent une abondante bibliographie.

Le chapitre suivant est consacré à défendre la scolastique contre certains reproches qui généralisent injustement et étendent à toute la théologie latine du moyen âge certaines accusations partiellement vraies des nominalistes de la décadence. Ici les orthodoxes ne guère que reproduire les brocards protestants. Le P. Palmieri établit les rapports qui unissent la positive et la scolastique, en définissant leur sphère d'action. Il n'a pas de peine à montrer que les Grecs ont frayé la voie aux Latins pour la création de cette dernière. Peut-être même eût-il fallu serrer de plus près la question et revendiquer pour les Pères grecs du quatrième siècle, si l'on ne veut pas remonter à Origène et à Clément d'Alexandrie, la gloire d'avoir, par l'usage rationnel des principes de la philosophie, contribué à poser les fondements de la théologie systématique, développement indispensable du dogme. A ce propos, le P. Palmieri montre, avec beaucoup de bon sens, — quels que soient les abus des questions oiseuses, — l'utilité et la nécessité de certains problèmes destinés à mettre en pleine lumière la valeur d'un principe ou d'une conséquence. Il expose le vrai sens de l'axiome qui constitue la philosophie servante de la théologie et fait justice d'un certain nombre de préjugés de nature à déprécier l'enseignement de nos docteurs auprès de nos frères séparés. En revanche, il a parfaitement raison d'insister, comme il le fait ailleurs, sur la nécessité de bien saisir le caractère particulier de leur théologie (p. 703). Nous ne voyons pas qu'il y ait avantage à leur conseiller d'adopter purement et simplement nos grands auteurs, même saint Thomas, ni qu'il soit exact de les leur présenter comme marquant le terme de l'évolution commencée par leurs grands théologiens, les Maxime, les Léonce, les Jean Damascène. Le P. Palmieri s'est bien gardé d'entrer dans cette voie. Sans doute chez eux aussi la philosophie aristotélicienne a été le véhicule ordinaire de la spéculation, mais elle a été diversement appliquée et comprise. Sous peine de faire œuvre stérile, il faut se préoccuper de traduire nos concepts dans leur langue théologique, d'y chercher des termes de comparaison et des analogies, d'en bien saisir d'abord la nature, en fonction des théories particulières qu'ils com-

mandent, non de leur imposer notre langage technique et nos systèmes particuliers. Bien des difficultés, en théologie trinitaire surtout, s'évanouiront si l'on sait respecter, comme l'ont fait d'ailleurs les grands controversistes, la liberté laissée par l'Église sur ce point. Il est clair, par exemple, que, pour les esprits de bonne volonté, la question du *Filioque* ne saurait créer de réel embarras, si, des deux côtés, l'on commence par bien poser le problème et par définir exactement les termes employés. Seule la mauvaise foi ou l'ignorance ont pu accuser les Latins d'innovation doctrinale et, par ricochet, pousser les Grecs à modifier leur langage traditionnel au point de le rendre inacceptable pour l'Église romaine.

Malgré le chef-d'œuvre de Moehler, le nom de symbolique n'est guère familier à nos oreilles latines. Cela est aisé à comprendre. Les textes écrits n'occupent point chez nous la place capitale qu'ils réclament chez les protestants ou dans l'Église orthodoxe. L'Esprit-Saint est toujours présent dans l'Église pour assister le magistère vivant et le guider dans l'expression de la foi catholique. Rome précise, à mesure que les nécessités des temps le demandent, les points obscurs de la doctrine ou de la morale, elle surveille le travail de ses théologiens et sait au moment opportun intervenir pour éclairer ou pacifier les consciences. Sans doute les documents du passé nous sont vénérables et nous servent à justifier et à authentiquer notre croyance, mais leur interprétation n'est point laissée au caprice individuel. Elle nous est donnée avec autorité par le magistère actuel. Cette supériorité manifeste et ce caractère divin de notre doctrine ne se retrouvent pas ailleurs. Le P. Palmieri le signale avec raison comme une des lacunes les plus graves de la communion orthodoxe. Je dirai même que cette constatation est ce qui assure le plus d'intérêt à la lecture des deux chapitres (VII et VIII) qu'il consacre à la symbolique gréco-russe. En dehors des textes promulgués par les sept premiers conciles généraux, à quelles difficultés on se heurte pour déterminer la doctrine officielle de cette Église où nulle autorité vivante n'a le pouvoir suprême de décision! Avec le schisme, la possibilité d'un concile œcuménique ne peut être envisagée par les membres de l'Église orthodoxe. Aussi se refuse-t-elle à reconnaître pratiquement la légitimité de tout développement dogmatique postérieur à ces conciles. Il y a sans doute des documents auxquels elle accorde une certaine valeur, mais à combien de controverses ne donnent-ils pas occasion?

Tandis que les théologiens orthodoxes exaltent le symbole dit de Constantinople, ils en sont arrivés à dénigrer des pièces aussi vénérables que le symbole des Apôtres et celui de saint Athanase. La haine du latinisme ne se montre guère clairvoyante; elle irait presque jusqu'à

mutiler la liturgie ancienne où ces symboles ont leur place. A ce propos, le P. Palmieri expose longuement l'histoire de ces documents. En les défendant contre des attaques ou des prédilections insuffisamment justifiées, il se trouve amené à prendre lui-même position sur certains problèmes fort controversés. J'avoue sans détour que je ne saurais accepter la solution qu'il adopte sur l'origine de chacun de ces symboles. La question est d'ailleurs secondaire par rapport à la controverse sur la valeur doctrinale de ces documents, dont le P. Palmieri montre fort bien l'importance.

Pour ce vénérable témoin de la foi des premiers âges qu'est le symbole des Apôtres, il me paraît suffisant — après avoir rejeté nettement la légende universellement abandonnée aujourd'hui, qui en attribue la paternité aux Douze, dictant chacun un article du *Credo* — de montrer qu'il remonte jusqu'au second siècle. Historiquement l'on ne peut aller plus loin. Le raisonnement théologique, quelle qu'en soit la solidité, se fera mal accepter des adversaires. Il est plus sûr d'insister sur la valeur de cette profession de foi, que l'on retrouve, avec des variantes insignifiantes, en usage dans les plus anciennes Églises de la chrétienté. Où chercher meilleur argument pour revendiquer l'autorité de cette incomparable pièce ?

Le P. Palmieri expose bien l'état de la controverse au sujet du symbole dit de Constantinople. Les Grecs veulent y voir un simple remaniement de celui de Nicée. Après avoir rapporté les arguments pour et contre l'authenticité, il pense pouvoir, avec Lebedev, maintenir l'attribution au second concile général. Historiquement, la thèse me paraît indéfendable. D'une part, elle attribue une importance exagérée à la déclaration faite au concile de Chalcédoine, où lecture fut donnée de la pièce sans aucune enquête spéciale sur ses origines ; d'autre part, elle ne tient pas compte d'un argument capital en la question, celui qui est en définitive l'argument véritablement probant et qui est ici complètement passé sous silence. J'ai déjà eu l'occasion de le signaler ailleurs[1].

Il s'agit du témoignage même des Pères du second concile. Réunis de nouveau à Constantinople, une année après la grande assemblée de 381, ils eurent, en écrivant aux Pères occidentaux, à préciser leur attitude dogmatique. L'occasion était toute naturelle de citer, totalement ou en partie, leur nouveau symbole, s'ils en avaient dressé un. Or, il se trouve qu'ils donnent un exposé de leur foi autrement précis en matière trinitaire que celui dont il est question. Ils unissent étroitement les trois personnes divines, à l'exemple des anathématismes de Damase, dans la confession « d'une divinité, puissance et substance unique, d'une pareille dignité et d'une éternelle royauté, en trois parfaites hypostases

1. Cf. *Le Schisme d'Antioche*, conclusion, p. 305-309.

ou personnes ». Ils ajoutent : « Vous pourrez vous édifier plus longuement à ce sujet si vous voulez bien prendre connaissance du tome composé à Antioche (379) par le synode qui s'y est assemblé et de celui qu'a dressé le concile œcuménique réuni l'an dernier (381) à Constantinople. Nous y avons exposé plus en détail notre profession de foi avec les anathèmes contre les nouvelles hérésies. » Cette description montre qu'il est impossible d'identifier avec le symbole nicéo-constantinopolitain les *tomes* d'Antioche et de Constantinople. Ni l'erreur des apollinaristes, ni celle des pneumatomaques, expressément condamnées au second concile général, n'y sont suffisamment mises en relief. L'on y chercherait en vain les anathèmes signalés. Il est extrêmement probable, comme l'indique le terme employé (συντόμους ὅρους), que ces définitions de foi se présentaient, non sous la forme d'un symbole, mais sous celle d'anathématismes analogues à ceux du pape saint Damase. Le premier canon du concile de Constantinople, à défaut des documents eux-mêmes, indique avec assez de précision contre qui ces anathèmes étaient portés.

Quant au symbole attribué à saint Athanase, le P. Palmieri soutient avec raison l'origine latine et tardive de ce document. L'attribution à saint Vincent de Lérins paraîtra d'autant plus étonnante sous sa plume qu'il signale lui-même des emprunts faits aux œuvres de saint Augustin, peu sympathique, on le sait, à l'école de Lérins. L'hypothèse du P. Brewer faisant remonter le *Quicumque* à saint Ambroise, malgré des rapprochements de texte et des remarques de grand intérêt, n'a guère trouvé d'écho. Il convient de rester sur la réserve, jusqu'à ce que Dom Morin ait achevé, dans la *Revue Bénédictine*, la publication de ses nouvelles études à ce sujet.

Les livres symboliques postérieurs à la séparation ne sont pas considérables. Il est d'ailleurs difficile d'établir la valeur doctrinale de documents émanant soit de conciles particuliers, soit de simples individus, quelle que soit leur dignité. Ceux du Phanar, bien qu'ils aient été en partie insérés dans le supplément aux conciles de Mansi, n'équivalent guère qu'aux décisions de nos congrégations, même lorsqu'ils sont l'œuvre de la σύνοδος ἐνδημοῦσα. Les diverses Églises ne reconnaissent point d'autorité universelle au patriarche de Constantinople et se mettent à l'aise avec ces décisions[1]. Quant aux diverses confessions de foi émises en divers temps et colligées dans les recueils de symbolique, le P. Palmieri, en retraçant leur histoire, montre qu'elles ont été à bon droit contestées comme n'ayant pas de titres suffisants à représenter la croyance officielle des Églises. Avant tout, elles nous font connaître les sentiments particuliers de leurs auteurs ou du groupe auquel ils

1. Ainsi sur la question très grave de la rebaptisation des Latins. Les Russes s'abstiennent de rebaptiser.

appartenaient. L'histoire de Cyrille Lucar et de sa confession de foi si fortement teintée de luthéranisme est connue; on la retrouvera ici avec des détails sur les négociations de son prédécesseur Jérémie II, vainement sollicité par les réformateurs du seizième siècle, et sur les autres confessions de foi célèbres à divers titres de Dosithée et du synode de Jérusalem, de Pierre Mogila, de Métrophane Critopoulos. Le P. Palmieri regrette que l'on n'ait point encore publié l'original de la confession de Mogila, conservé à Paris. Une édition savante est depuis plusieurs années sur le métier. Le P. A. Malvy, un slavophile fort compétent dont le P. Palmieri loue quelque part l'esprit de judicieuse charité à l'égard de nos frères séparés, ne tardera pas sans doute à mettre la dernière main à ce travail. Ces pages, avec leurs multiples renseignements sur l'histoire, le contenu et la valeur des documents renfermés dans les recueils de livres symboliques, rendront grand service. En louant comme ils le méritent les travaux du P. Petit A. A. qui s'est chargé d'éditer, dans la continuation de Mansi, les synodes orientaux, le P. Palmieri fait au passage quelques rectifications et ajoute certains compléments d'information sur lesquels il est utile d'attirer l'attention.

Avec la théologie polémique l'auteur aborde ce qui fera l'objet même de son traité. Jusqu'ici c'étaient, pour ainsi dire, les sources et la préparation éloignée qui étaient étudiées; il s'agit maintenant de décrire les conditions mêmes dans lesquelles l'œuvre doit s'effectuer. L'auteur précise d'abord ce qu'est exactement la polémique en la rapprochant et la distinguant à la fois de l'apologétique et de la dogmatique. Moins générale que la première, elle s'occupe du même objet que la seconde. Sa caractéristique est la défense du dogme à l'égard des adversaires de l'intérieur, des hérésies. Elle n'est pas constructive, elle ne se préoccupe pas de conquête; elle défend ce qui existe et le justifie, non point, comme l'apologétique, par des arguments de valeur purement humaine, mais en recourant aux sources surnaturelles aussi bien qu'à la raison. Les pages qu'il écrit à ce sujet méritent d'être lues par tous ceux qui ont à s'occuper de controverses. Elles se ramènent à appliquer à l'objet précis de la discussion avec les orthodoxes, les lois générales qu'imposent la probité et la justice. Laisser de côté les détails d'importance secondaire (la barbe joue un grand rôle chez certains polémistes antilatins !), reconnaître les nombreux points sur lesquels l'accord est absolu entre les deux Églises, mais ne point dissimuler non plus ceux où l'opposition des doctrines est indéniable; étudier et discuter loyalement les objections, sans se méprendre sur les expressions qui, en étant étrangères à notre manière latine de penser, ont cependant légitime droit de cité; n'apporter à la controverse qu'un zèle animé par la charité, épuré par suite de toute recherche de vaine gloire ou de l'envie de

triompher soi-même plutôt que de faire triompher la vérité, tel est le noble programme que trace le P. Palmieri à la bonne volonté du théologien. Il s'agit là, on le voit, des dispositions morales et de la discipline intellectuelle dont il faut s'inspirer si l'on ne veut pas rendre stériles par avance les efforts les plus acharnés. Que l'homme s'efface le plus possible pour ne laisser paraître que le chrétien, le frère sincèrement désireux du bien de son frère insuffisamment éclairé, parce qu'il se sait déjà mystérieusement en communion avec lui par la participation aux mêmes sacrements et les mêmes affections surnaturelles.

Certaines violences de langage, excusables lorsqu'il s'agissait des fauteurs responsables du schisme, seraient inopportunes et injustes aujourd'hui. D'autre part, c'est à celui qui possède intégralement la vérité qu'il appartient, sans rien abandonner de ce bien, de montrer le plus de condescendance et de vraie charité pour ramener à l'unique bercail ses frères égarés.

Quant à la préparation intellectuelle, le programme qu'en dresse le P. Palmieri a de quoi effrayer. Rares seront ceux qui pourront acquérir, à son exemple, le savoir considérable exigé pour travailler fructueusement à l'œuvre de l'union. Avec la connaissance approfondie de la dogmatique et de la philosophie, il y faut celle des langues orientales anciennes et des idiomes modernes en usage chez nos frères séparés, du russe surtout. Impossible autrement d'entrer en contact avec eux et de s'assimiler convenablement leur manière de penser. Il y faut — et le P. Palmieri insiste avec raison là-dessus — l'étude sérieuse des Pères, des Pères grecs en particulier. Ils fourniront les armes les plus efficaces pour détruire l'erreur, en tempérant l'amertume de la défaite. L'étude des Pères latins ne sera pas inutile. Le P. Palmieri signale notamment le rôle joué par les œuvres de saint Cyprien dans les thèses antipapales des théologiens orthodoxes. Il relève avec juste raison le parti pris témoigné par eux à l'égard de nos grands docteurs si vénérés par les Orientaux des huit premiers siècles. Dans les recueils de textes utilisés aux différents conciles généraux ou composés par les polémistes byzantins, pendant les controverses christologiques, saint Augustin, saint Ambroise, saint Hilaire, d'autres Pères latins, sont cités avec honneur à côté des Pères grecs les plus estimés. Qui ne connaît les magnifiques louanges décernées par l'Église grecque à saint Léon le Grand? A mesure que s'est aigrie la controverse avec les Latins, en particulier sous l'influence des protestants, le dédain, parfois le mépris s'est fait jour. D'ailleurs, le principe a été poussé aux dernières conséquences, et plus d'un auteur s'exprime sur la valeur des témoignages patristiques avec une désinvolture où l'antique Église d'Orient aurait vu un véritable sacrilège.

Il est inutile d'insister sur les autres parties du programme, dont la nécessité va de soi : étude historique sérieuse de l'époque byzantine et des destinées plus récentes de ces diverses Églises, en particulier des origines chrétiennes de la Russie et des circonstances si complexes de la séparation[1]. Sur tous ces points, sur les ouvrages des polémistes grecs et russes postérieurs à la chute de Constantinople, spécialement sur les luttes dont l'union de Brest a été l'occasion ou le prétexte, le P. Palmieri donne une bibliographie abondante. Ce dernier chapitre se termine sur un diptyque impressionnant. En face de Khomiakof, l'adversaire implacable des Latins, se dresse le pacifique mais ardent Solovief. Plus que personne il a contribué, pendant la seconde moitié du siècle dernier, à répandre chez nos frères séparés les idées nécessaires sur l'union avec Rome et le retour à l'unité pour retrouver avec le chef, représentant visible du Christ, la certitude doctrinale et la vie féconde assurée à la profession intégrale du catholicisme.

Une longue prière à Notre-Dame du bon Conseil clôt le volume d'une manière inattendue. L'auteur, qui atteint à peine la quarantaine, s'y dépeint déjà blanchi par le travail et les soucis, miné par la maladie. Il ne craint pas d'envisager en face l'heure suprême et se résigne à laisser inachevée l'œuvre considérable, but de sa vie. Depuis, une gracieuse plaquette[2], en des récits et des élévations d'une inspiration touchante, est venue nous redire le culte filial de l'auteur pour la madone de Genazzano. Espérons qu'elle lui obtiendra les forces nécessaires pour mener à bonne fin son entreprise.

L'heure peut sembler peu favorable aux travaux de conciliation. Humainement les obstacles paraissent infranchissables. Le P. Palmieri ne se fait et ne nous donne aucune illusion là-dessus. Cependant tout n'est pas à regretter dans les profonds changements qui s'opèrent en terre orthodoxe. Les Slaves n'ont point la haine invétérée du latinisme; étrangers aux rancunes byzantines, ils ne sauraient mettre leur patriotisme à refuser *a priori* l'union avec Rome, ni poser à cette union des conditions inacceptables. La foi antique disparaît, il est vrai, et le rationalisme protestant exerce dans les Universités russes ses ravages. Tout n'y est point perte. Il oblige les théologiens orthodoxes à sortir de leurs cantonnements d'autrefois. En portant la discussion sur le terrain des faits, en éclairant l'histoire des diverses confessions chrétiennes, le mouvement actuel d'études scientifiques ne saurait, pour les esprits réfléchis, que, dissiper bien des préjugés

1. Je signalerai seulement les pages où est mise en relief l'importance de l'étude du droit canon, avec les détails donnés, dans un chapitre ultérieur, sur le recueil Πηδάλιον.

2. *Maria del Buon Consiglio, Racconti ed effusioni del cuore.* Florence, Libreria editrice florentina, 1911, in-16, 63 pages.

contre l'union avec Rome. Plus on étudie avec impartialité, plus il ressort que l'Église catholique romaine est bien l'héritière de l'Église apostolique. Le Pape jouait déjà dans la catholicité le premier rôle, que Byzance y était pour ainsi dire inconnue. Devant son élévation aux vicissitudes politiques, il est logique que son patriarche en subisse les atteintes; l'autocéphalie des Églises de rite grec, si désastreuse qu'elle soit pour l'unité, n'est qu'une conséquence inéluctable du système. Elle en montre les insuffisances et doit porter à y chercher un remède efficace. Une pensée revient à plusieurs reprises sous la plume du P. Palmieri; je ne saurais mieux terminer cet article qu'en l'offrant à méditer au lecteur. C'est avant tout sur la théorie de l'Église que doit porter l'effort du controversiste. Au nationalisme étroit identifiant religion et patrie, il ne faut pas se lasser d'opposer le catholicisme s'adressant, par-dessus les frontières, à toutes les âmes de bonne volonté, assez large et généreux pour ne froisser aucun sentiment respectable, mais indispensable pour assurer la paix de la conscience et la quiétude intellectuelle, en indiquant avec certitude où se trouve la vérité, où se développe la plénitude de la vie.

Ferdinand CAVALLERA.

# LE P. J. CHÉRON EN 1642

## LE PRÉTENDU PIERRE SWANINGTON SECRÉTAIRE DE S. SIMON STOCK[1]

(*Fin*)

### III. — L'auteur du faux.

Après avoir établi la fausseté de ce document et l'occasion qui en a donné l'idée, peut-on en déterminer l'auteur ? C'est le moment de comparer P. S. et le livre du P. Chéron, comme on vient de comparer P. S. et la plaquette de Launoy. De cette nouvelle confrontation résultera encore un accroissement de lumière pour l'intelligence de P. S. En somme, on peut mettre au défi le critique le plus expérimenté de tirer, avec toute son ingéniosité et toute sa pénétration, de la seule explication du texte P. S., une lumière égale à celle que fournit, sans aucune fatigue, le rapprochement matériel de P. S. d'une part et de Launoy et de Chéron de l'autre.

Et d'abord il est trop clair que les conclusions précédentes placent dans une assez mauvaise posture l'éditeur de ce texte, le père Jean Chéron, provincial des Carmes chaussés de Bordeaux. Si Chéron n'avait rien écrit et qu'il eût passé seulement P. S. à un érudit, pour qu'il le publiât, il n'y aurait aucune charge précise contre lui : on pourrait en sa faveur faire valoir des excuses, bien que, dans des cas pareils, le trop ingénieux père Jérôme Vignier, oratorien de la maison de Saint-Magloire, à Paris, ait été, sans rémission, convaincu de faux. Mais Chéron a publié quelques ouvrages, et spécialement un livre[2] dans lequel, en 1642, il a publié P. S. sous forme d'apologie du scapulaire. Or voilà qui donne de la prise à la critique. Pour sérier les difficultés et procéder à des approximations successives, n'en venons pas tout de suite à l'examen détaillé du livre du P. Chéron. N'en retenons qu'un fait : le silence profond gardé par l'éditeur de P. S. sur les circonstances de

1. Voir *Bulletin*, 1911, p. 24. — *Erratum :* dans le premier article, là où il est question de *Cantabrigiae* il fallait traduire *Cambridge*, et non pas Cantorbéry.
2. *Privilegiati scapularis et visionis sancti Simonis Stochii Vindiciæ*, per fratrem Joannem Cheron, Carmelitam Burdigalensem, Bordeaux, 1642.

sa découverte. Si Chéron avait donné les références nécessaires, indiqué l'origine et la date de son manuscrit, sa bonne foi, sinon sa clairvoyance, aurait pu être mise hors de cause par ces déclarations. Mais Chéron ne dit rien, et, pressé de questions, il n'a voulu rien dire. C'est là un silence des plus inquiétants. Sans doute, à la date de 1642, on ne comprenait pas comme aujourd'hui les obligations d'un éditeur de textes. Saint-Germain-des-Prés n'avait pas encore donné ses consciencieuses éditions, et d'ailleurs, sur ce point, la conscience des érudits et des critiques s'est singulièrement affinée depuis les Bénédictins. Tout de même, on avait le sentiment de certaines obligations essentielles, auxquelles tous les travailleurs honnêtes se soumettaient et auxquelles (on a le devoir de le constater) Chéron s'est soustrait. Sur ce seul fait, la critique aurait le droit d'être sévère pour le trop discret éditeur. Il est impossible de l'innocenter complètement dans la publication de ce faux. A moins d'en faire une merveille de naïveté, il faut conclure que, s'il n'est pas l'auteur responsable, il est au moins complice à quelque degré. Ainsi en a jugé le R. Père Thurston, S. J.[1].

Et déjà, j'entends l'étonnement scandalisé de certains lecteurs, et on me permettra d'y insister pour prévenir des malentendus: « Voilà bien les excès de l'hypercritique et une hâte singulière à lancer la plus grave accusation! Je me refuse à prêter une telle fausseté à un honnête homme. Or X. (l'auteur dont on s'occupe) est un honnête homme, etc. » Cette indignation part d'un bon naturel,... quand elle ne part pas d'une vulgaire habileté, pour échapper à certaines constatations gênantes; mais elle n'est pas justifiée, car elle suppose qu'on n'a pas le sentiment de ce qu'est la preuve, dans les matières de ce genre. En critique, la parole d'un honnête homme ne suffit pas; il faut qu'un honnête homme condescende à donner les explications que comporte le sujet en discussion, et c'est précisément dans cette condescendance à toutes les exigences de la vérité que consiste l'honnêteté du témoignage. Les devoirs du critique sont corrélatifs à ceux du témoin. Le critique « doit n'oublier jamais la distance entre l'affirmation d'un auteur, quel qu'il soit, et une vérité scientifiquement établie, de façon à garder toujours pleine conscience de la responsabilité qu'il prend lorsqu'il reproduit une affirmation[2].

A propos du voyage au pôle nord, n'a-t-on pas lu des articles indignés qui disaient : « X. affirme être allé au pôle nord. C'est un honnête homme. On doit le croire! » Les bonnes âmes! C'est à celui qui est allé au pôle nord de prouver qu'il y est allé; c'est à celui qui a décou-

1. *The origin of the Scapular. A criticism* dans *The irish ecclesiastical Record*, Dublin, juillet 1904, p. 64.

2. Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*, 4e éd., p. 132.

vert un texte de montrer qu'il l'a découvert. Et cette preuve est si agréable à faire que, lorsqu'on s'y refuse, il n'est pas de plus mauvais signe, comme l'histoire de l'érudition le prouve. Dans le cas présent, Chéron est surpris lançant dans la circulation un faux éhonté : contrairement à ses premières obligations d'éditeur, il se renferme dans un mutisme obstiné. Forcément ce mutisme est intéressé, et la bonne foi de l'éditeur compromise. Jusqu'à quel point? Il y a là matière à un supplément d'enquête.

***

Mais avant d'y procéder, un petit mot sur une objection trop compréhensible. Accuser de faux un éditeur ordinaire, passe encore; mais un religieux, le Père Provincial des Carmes de la province de Gascogne! Ne semble-t-il pas que ce soit une impossibilité morale? Eh bien, non! S'il est un fait bien établi par la critique, c'est qu'aux diverses époques, tant clercs que laïcs n'ont pas compris comme nous l'honnêteté littéraire. En ces matières, la falsification n'était pas jugée aussi sévèrement qu'aujourd'hui. Cet état d'esprit étant bien constaté, réclamera-t-on une exemption à cet égard, pour le clergé tant séculier que régulier? Car enfin, on ne saurait faire un tel traitement de faveur qu'aux seuls Pères Carmes de Gascogne! Ainsi formulée, la question est réglée. Rien n'est mieux établi — et comment s'en étonner? — que la participation des chroniqueurs ecclésiastiques à ces errements de leur époque. Et sans aller chercher si loin, ne trouve-t-on pas, au dix-septième siècle même, une série de faux documents composés par des ecclésiastiques?

Voici d'abord un Père Chartreux du bon pays d'Avignon, Polycarpe de la Rivière. Une étude complète de cet ingénieux fabricant de textes serait longue et reste encore à faire. Mais on possède dès maintenant une esquisse très soignée[1] qui éclaire déjà beaucoup le sujet. Polycarpe était un joyeux mystificateur, connu comme tel et à qui la défiance de ses supérieurs était tout acquise. On a de lui des manuscrits très étendus, dont les suivants concernent l'histoire ecclésiastique d'Avignon : des *Annales* de 1760 pages in-folio, et où sont insérées ses inventions : faux diplômes, fausses inscriptions, citations de recueils historiques qui n'ont jamais existé, etc., et des *Probationes* ou recueils d'actes où ne se trouve aucun des actes fabriqués par Polycarpe. Tous les documents faux des *Annales* portent des ratures, grattages, renvois, etc., traces matérielles du travail d'invention. Au contraire, les textes des *Probationes* sont parfaitement nets comme des documents honnêtes. Les faux de Polycarpe, ces documents qu'on n'a jamais vus ni avant ni après lui,

1. E. Duprat, *Les origines de l'Église d'Avignon*, Paris, 1909, Extrait des *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*.

se complètent et se rejoignent de la façon la plus merveilleuse. Récemment M. Duprat a reconstitué ses procédés d'invention et ses ruses puériles. Par ces moyens, Polycarpe a singulièrement enrichi la liste épiscopale d'Avignon. C'est une *quarantaine* d'évêques polycarpiques qu'il faut rayer : les uns sont désignés par le nom complet, d'autres par la seule initiale, le reste ayant disparu(!) dans les manuscrits, d'autres par la seule lettre X. Ajoutez à cela trois *interpontificia,* car Polycarpe se résigne à ne pas tout savoir. Dans quelques cas, on saisit le faussaire en flagrant délit de mensonge. Un des plus curieux est le suivant : Polycarpe avait fabriqué l'épitaphe de Dynamius. Or, l'épitaphe authentique s'est retrouvée. Et cependant l'histoire ecclésiastique du midi de la France a été longtemps encombrée et dénaturée par cette masse de faux. Dans un cas, Mgr Duchesne lui-même a cité comme authentique une charte de l'ingénieux Père Chartreux.

Voici Jérôme Vignier, Père Oratorien du couvent de Saint-Magloire, à Paris (1606-1661). Il a à son acquis un joli bagage de vieux documents fabriqués par lui. Il passait auprès de ses confrères pour le plus grand menteur de Paris, et néanmoins ses fraudes n'ont été découvertes qu'à notre époque par Julien Havet[1]. Voici le Père Jésuite Hieronymus Roman de La Higuera (1563-1611) qui, en 1594, a publié, d'après un prétendu manuscrit de Fulda, un soi-disant Chronicon Flavii Lucii Dextri[2] du cinquième siècle, qui est son œuvre. Le même Père La Higuera a inventé non seulement saint Tyrsus, prétendu martyr de Tolède, mais il a fabriqué la lettre du roi Silo à Sixilla, archevêque de Tolède, sur ce saint, l'hymne prétendu de Sixilla sur saint Tyrse et l'office gothique du saint. Ces pièces sont dans la Patrologie latine de Migne[3]. Le P. La Higuera a certainement composé les deux premières rédactions des fausses chroniques de Liutprand et de Maxime, qui sont aussi dans Migne[4]. Du même La Higuera, on a la seconde rédaction de la fausse chronique de Liutprand[5]. Et ici, on ne nomme de ces fausses chroniques espagnoles que les textes qui sont dans Migne.

1. *Œuvres de Julien Havet,* t. I, p. 18-90, Paris, 1896. Ces faux de Jérôme Vignier sont : un concile de Lyon de 499; cinq lettres d'évêques ou de papes, 462-501; un fragment d'une *Vie* de sainte Odile; un diplôme de Clovis; un testament de Perpétue, évêque de Tours, et deux autres pièces.

2. Ce texte se trouve dans la *Patrologie latine* de Migne, au tome XXXI. Cf., sur ce sujet, J. Godoy Alcantara, *Historia critica de los falsos cronicones,* Madrid, 1868, p. 129 et suiv. Sur la même question, G. Cirot, *Mariana historien.* Paris, 1905, p. 226 et suiv.

3. *P. L.*, t. XXXI, col. 399-405.

4. *Ibid.*, t. LXXX, col. 618 et 633.

5. *Ibid.*, t. CXXXVI, col. 965. Lire la dissertation préliminaire de N. Antonio. Il faut parcourir dans Migne les longues colonnes du commentaire de La Higuera

Voici les fameux faux espagnols de Grenade[1], fabriqués, au nombre de dix-huit, de 1588 à 1597, et consistant soit en inscriptions sur plaques de plomb, soit en traités sur parchemin et datant, pour la plupart, de la période apostolique. De cette littérature on a aussi des échantillons dans Migne[2]. Voici la prétendue lettre[3] de la sainte Vierge aux habitants de Messine vers le milieu du premier siècle, et qui a fait des dupes jusqu'au milieu du dix-huitième siècle et au delà. Après les réguliers, voici un séculier, Ferdinand Stocchi[4], de Cosenza en Calabre, qui de 1660 à 1665 a créé de toutes pièces un prétendu anachorète, saint Jean Cala, du douzième siècle; ce même Stocchi qui, vers 1678, a exhibé des reliques de ce personnage imaginaire, qui furent authentiquées par l'évêché de Cassano, jusqu'à ce qu'un complice de Stocchi contât la chose à un Père Jésuite, d'où un décret de l'Inquisition de 1680, condamnant toutes les pièces, textes et ossements de cette imposture encore plus hardie que l'invention de saint Tyrse par le P. La Higuera.

On remarquera que presque tous ces faux ont un intérêt religieux : culte ou dévotion à accréditer. Ceux de Jérôme Vignier sont plus désintéressés et ne semblent avoir d'autre mobile qu'un désir exagéré de passer pour un heureux chercheur. Ces exemples, dont il serait facile d'allonger la liste, suffiront à attester des habitudes littéraires très différentes des nôtres. Rien ne serait plus fâcheux que d'engager l'honneur d'un ordre religieux, et à plus forte raison l'honneur de l'Église, dans des affaires de ce genre et de ce temps-là. Si le P. Chéron ou quelque autre Carme est l'auteur du pseudo Pierre Swanington, l'ordre des Carmes n'est pas plus compromis, de ce chef, que les Chartreux et les Oratoriens, les Jésuites et les séculiers, pour les inventions qui viennent d'être rappelées. La première moitié du dix-septième siècle, où apparaissent la plupart de ces productions lamentables, est aussi l'époque qui a vu l'épanouissement merveilleux de l'érudition ecclésiastique chez le clergé tant séculier que régulier. Dans ce tableau d'histoire, il y a donc les rayons et les ombres[5].

sur le faux Liutprand composé par lui, pour avoir quelque idée du cynisme de ces fabricants de vieux neuf.

1. Godoy, *op. cit.*, p. 44; G. Cirot, *op. cit.*, p. 45.
2. *P. L.*, t. XXXI, col. 177.
3. Reusch, *Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 250.
4. *Ibid.*, p. 251.
5. Il faut aussi se représenter l'état d'esprit du milieu où vivait le P. Chéron, principalement en fait de choses historiques. Cf. à ce sujet l'exposé du R. P. Thurston, *op. cit.*, p. 64-65.

***

Chéron s'occupait de l'histoire de son ordre. Étant à Paris, il avait soutenu solennellement des thèses sur la vision de Simon Stock[1]. C'est à lui qu'Alègre de Casanate s'était adressé, afin d'avoir des renseignements pour son *Paradisus Carmelitici decoris* publié en 1639. Alègre cite nommément Chéron[2], pour les communications qu'il en a reçues, particulièrement pour l'envoi de ses thèses de Paris. Et même Alègre cite un passage de ces communications de Chéron, qui ne donne pas une haute idée de la critique du personnage. On lit en marge : « Io. Cheron. Provincialis Vasconiae in assertionibus citatis; » et dans le texte :

« Tandem [Simon Stochius] visâ, singulari dono caelesti in mortali corpore degens, essentiâ Dei, quomodo Paulo et Benedicto divis concessum fuerat, teste Cherone, salutis anno 1265, volavit ad superos. Cuius animam per manus candidissimae et immaculatae Matris Mariae, in caelo, Triadi sacrae praesentari viderunt plures viri religiosi Burdigalensis coenobii, ubi spiritum exhalaret, multaque virorum et feminarum piarum loco adstantium catholica caterva : inter quos paralytici etiam duo ab illo curati eadem, dono caelesti, vidisse testati sunt, ut in relationibus e provincia Vasconiae missis ab insigni Magistro Provinciali Cherone reperimus et publicae illae assertiones citatae defendunt[3]. »

La possibilité de ces faits n'a rien qui répugne ; mais leur réalité est une autre affaire, qui ne peut être décidée que sur des témoignages. Chéron en avait-il, et, s'il en avait, pourquoi ne leur a-t-il pas fait subir la plus élémentaire critique ? Il n'est question de rien de pareil dans les textes anciens relatifs à Simon Stock. Un tel état d'esprit, en matière de faits, ne donne guère de garantie aux assertions de Chéron. Mabillon procédait d'une autre manière.

On voit d'ailleurs tout l'intérêt de ces relations de Chéron avec Alègre de Casanate. Celui-ci recevait ses renseignements du provincial de Bordeaux. Or Alègre ignore le texte du prétendu P. S., et il l'ignore si bien qu'il ne mentionne pas cet ouvrage décisif dans sa notice sur

1. *Paradisus Carmelitici decoris*, p. 261 ; Alègre cite « Io. Cheron, in assertionibus de Beato Simone in Lyceo Parisiensi publico publice habitis ». Ceci relate des faits antérieurs à 1639.

2. Chéron est cité par Alègre dans le *Paradisus* au *Catalogus auctorum*. Cf. la note précédente.

3. *Paradisus Carmelitici decoris*, p. 262, et en note : « Usi etiam sumus, in pluribus huius [Simon Stock] vitae et aliorum Patrum, authenticissimis relationibus ex Vasconiae provincia missis et habitis ad opus nostrum, industria grandi et non parva sollicitudine et labore certe. »

Pierre Swanington, et qu'il ne place pas la vision de Simon Stock[1] en 1251, comme P. S. mais en 1261[2]. C'est donc que Chéron ne lui avait pas soufflé mot de P. S., et cela parce qu'il en ignorait encore l'existence.

Peu avant 1639, la découverte de P. S. restait donc à faire. En revanche, ces relations d'Alègre et de Chéron nous montrent que celui-ci connaissait le *Paradisus Carmelitici decoris*. Or, nous avons vu plus haut (p. 38) comment le faussaire a emprunté à cet ouvrage l'idée de faire de P. S. le confident de Simon Stock.

Passons maintenant au petit livre de Chéron qui a lancé dans le public le faux P. S. Ce livre est tout entier dirigé contre la plaquette de Launoy. La première partie (p. 1-136) est consacrée à la vision de Jean XXII, et la seconde (p. 137-191) à celle de Simon Stock. Ce travail est une diatribe violente contre Launoy. Sans doute la plaquette de celui-ci était du ton le plus mordant, mais elle ne contenait pas des personnalités proprement dites. Or le provincial de Bordeaux s'est abaissé à de tels arguments qu'il est même allé querir un peu bas. Et, dans les discussions critiques, c'est mauvais signe lorsqu'un des deux opinants en vient aux gros mots. *Tu te fâches, donc tu as tort,* cet adage est, dans les cas pareils, une vérité d'expérience, surtout lorsque cet odieux tapage sert à cacher un silence trop prudent sur le vrai point du débat. Or Chéron se fâche et très fort. A propos de la littérature historique des Carmes, Launoy avait parlé de certains faux ou récits légendaires que l'on y trouve. Et Chéron de s'écrier, p. 102 : « Amaritudinis voces rependam, an cruciabor impatientia muta... Benedicat Deus IMPOSTORUM PRINCIPI. » Ce n'est pas ainsi que l'on règle une question de fait.

On ne saurait trop le redire : lorsque la critique a amené les discussions de textes à un certain point de maturité, il faut s'expliquer, fût-on le roi de l'érudition. Les indignations faciles et la logomachie ne servent de rien ; elles nuisent même, car elles sont un aveu d'impuissance et par suite de culpabilité. D'ailleurs, en cette affaire, s'il y a un imposteur (et il y en a un), ce n'est pas Launoy, mais un Carme. Autre spécimen de la manière de Chéron parlant de Launoy, p. 149 : « Omnium Doctorum iusto Dei iudicio miserrimum et vilem adeo ut frusto panis conduci possit ut taceat vel uti loquatur. » A quoi bon les injures? Il eût été bien plus simple de donner à Launoy ce « frustum panis » pour le faire taire. Mais on n'a pas essayé! Et alors? Retenons seulement que Chéron paraît doté de plus d'indignation et de parti pris que de sens critique ou de zèle pour la recherche impartiale de la vérité.

Après cela, on n'est pas étonné de le prendre en flagrant délit de

1. *Ibid.*, p. 266, ch. 21.
2. *Ibid.*, p. 261, sur le témoignage de DEL RIUS, *Disquisitionum magicarum lib. IV*, c. 1, q. 2, sect. 1.

déformation de texte. Il s'agit de la décision du Saint-Office de 1613. Cet acte réduisait certainement les affirmations des Carmes au sujet de la bulle sabbatine; or d'après Chéron, il les amplifie[1].

* * *

I. L'état d'âme de notre auteur est rendu sensible par la manière dont il présente P. S. En réalité, Chéron a découvert ce texte depuis 1639, parce que, à cette date, quand il renseignait Alègre pour son *Paradisus, il l'ignorait complètement,* et parce qu'en 1642 *il ne nomme personne de qui il l'ait reçu.* Il publie donc un document nouveau et qui, par une chance inespérée, se trouve être la réfutation merveilleusement détaillée et apodictique des arguments de Launoy. C'était l'occasion d'utiliser une découverte aussi triomphante et de souligner par un bon commentaire la valeur et l'adaptation singulière des diverses particularités du texte P. S. Mais non, pas un mot de commentaire *direct* et franc des détails de P. S. Je veux dire que Chéron ne montre nulle part comment les divers détails de P. S. sont une réponse directe aux diverses exigences de Launoy. Cette démonstration eût été trop convaincante et eût provoqué des défiances. En revanche, on trouve dans Chéron (p. 137-164), avant l'exhibition du texte P. S. (p. 165-166), un exposé de principes critiques de forme abstraite, sur le discernement des vraies visions. Chéron prétend résumer Gerson et le suit en effet d'assez près; mais en réalité son exposé n'est que la transformation en théorie des conditions concrètes présentées par le texte P. S. C'est là ce qu'on peut appeler un commentaire *détourné* et honteux, une manière discrète de faire valoir P. S. sans se compromettre. Il y a d'ailleurs pas mal de neuf à apprendre dans ce commentaire détourné : on le verra plus loin.

II. De plus, — et c'est le principal, — dans Chéron, pas un mot pour dire que le texte est récent, et que trois ans plus tôt Chéron lui-même l'ignorait. On nous dit simplement (p. 164) : « *Historiam de vita et gestis* eius confecit P. S., cuius *fragmentum* placuit adiungere. » On veut fai[re] passer cette découverte en sourdine tant vaut dire en contre-

1. Décision du Saint-Office de 1613, dans Launoy, *Opera omnia*, t. II, p. 2, p. 446. Interprétation de cet acte et comparaison avec la bulle sabbatine par Chéron, dans *Privilegiati scapularis*, etc., p. 53 et suiv. : « Verba utcumque discrepant, sensus est idem : imo quia littera simplices et idiotas occidebat, genuinum Virginis sensum sub cortice verborum Joannis XXII latentem eruit Paulus V... Verba Pauli V *praecipue in die sabbati* non mutant verba Bullae Joannis, sed *sensum extendunt* ad commendandam Beatissimae Virginis potentiam et misericordiam... sed « praecipue », id est *saltem in die sabbati* ut suis intercessionibus ad aeternam beatitatem deducat. » Cf. plus haut, p. 39, note 3.

bande[1]. Force est de convenir que tout cela sonne aussi faux que possible. Si Chéron cache ainsi sa découverte, lorsque tout l'incitait à la dévoiler, c'est qu'il a ses raisons et qu'elles sont inavouables. S'il avait parlé de découverte, il eût fallu donner des explications, et il n'en avait aucune de bonne à fournir.

III. Non seulement il cache sa découverte, mais, allant au-devant des défiances qui ne manqueraient pas d'accueillir un texte inédit, il affirme que d'autres avant lui ont utilisé P. S. et que de là viennent les renseignements donnés par les historiens de Simon Stock. Il écrit : Pierre Swanington « a quo Letlandus, Robertus Iunior, Baleus uterque, Paleonydorus, Bachiarius et alii qui vitam Simonis scripserunt, hauserunt[2]. » La manœuvre est habile et, longtemps, a réussi. Elle dispensait de rendre des comptes et, par surcroît, lavait Paléonydore des insultes de Launoy (*nugarum sentina*). Mais c'est là un premier mensonge, patent et inexcusable. Quoi qu'en dise Chéron, il est faux qu'aucun biographe de Simon Stock ait utilisé P. S. Aucun témoignage, aucune comparaison de textes, ne justifieront jamais une si audacieuse contre-vérité. Le prétendu *fragment* publié par Chéron n'a laissé aucune trace dans la littérature antérieure à 1642. On a beau comparer entre eux tous les historiens carmes, on n'en tirera jamais une source commune qui puisse être identifiée avec le prétendu P. S.

IV. On aura remarqué les mots de Chéron, p. 164 : « *Historiam* de vita et gestis eius [Simonis Stochii] confecit P. S., cuius *fragmentum* placuit adiungere[3]. » A cet endroit, Chéron est pris, pour la seconde fois, en flagrant délit de mensonge. Il dit avoir entre les mains une *Vie* de Simon Stock par P. S. Il parle de *fragment* et prétend faire une coupure en écrivant, dans le récit du miracle de Winchester (*Et post pauca*. Cf. *Bulletin*, p. 30, n. 1). Cette prétendue *Vie* n'a jamais existé, Chéron ne s'est jamais risqué à la produire.

Dans la publication de P. S., la dissimulation de Chéron se complique donc de deux mensonges. Le personnage a quelque chose à cacher;

1. Il y a cependant un endroit où le faussaire laisse percer le bout de l'oreille. *Op. cit.*, p. 143, il suppose que saint Jean n'eût pas publié son apocalypse et qu'on l'eût trouvée au temps de Baronius : « Vir aliquis pius sub nomine Joannis evangelistae publicasset. » Chéron suppose qu'on n'aurait pas cru ce saint homme, et s'en indigne. C'est une manière de préparer les esprits à l'acceptation de P. S., découvert par lui-même.

2. Chéron, *op. cit.*, p. 155. Il revient là-dessus p. 170 : *En origo rumoris*, etc., et p. 191 : non *numero historicorum*.

3. A ma connaissance, Chéron ne dit nulle part, dans son livre de 1642, qu'il ait trouvé le texte de P. S., dans la châsse de Simon Stock à Bordeaux. C'est là une version postérieure et qui n'est pas vraisemblable, car la châsse de Simon Stock fut ouverte plusieurs fois au moyen âge. Comment le texte de P. S. eût-il échappé à l'attention, jusqu'à Chéron ?

il n'a pas la conscience tranquille; il est donc auteur ou complice de ce faux. Nos premières inductions se vérifient pleinement. Ainsi en est-il trop souvent lorsque, en critique, on rencontre, comme explication principale, cette parole d'honnête homme qui donne toute satisfaction aux bonnes âmes et aux autres. Par malheur, cette parole hautaine s'accompagne de petits mots peu véridiques : il n'y a qu'à les saisir au passage, pour remettre toutes choses au point.

*
* *

Donc Chéron est auteur ou complice du faux. Au fond, la différence n'est pas grande, car, du fait de la publication, notre homme a assumé sciemment la principale responsabilité. Il a fait le faux entièrement sien. Après cela, il n'est pas impossible de préciser. Dans l'espèce, le principe *non sunt multiplicanda entia sine necessitate* a bien sa raison d'être. Pourquoi compromettre deux individus en pareille affaire, quand un seul suffit? Un motif de plus et plus positif de voir en Chéron le seul responsable, c'est qu'il connaît à merveille les dessous et les intentions du texte P. S., car, même après les constatations précédentes suggérées par le texte du faux et par la plaquette de Launoy, on a encore quelque chose à apprendre de Chéron. D'où cela, sinon parce que les intentions de P. S. sont exactement les siennes, et qu'il peut dès lors nous éclaircir là-dessus?

C'est le moment de se souvenir que le faux P. S. a été composé en 1642, lorsque la Sorbonne procédait à l'examen théologique et historique des exagérations formulées par Alegre de Casanase, dans son *Paradisus*, au sujet des privilèges du scapulaire[1]. Alegre était allé trop loin. Il fallait donc présenter une doctrine du scapulaire qui ne donnât aucune prise aux théologiens très regardants de la Sorbonne. C'est à cela qu'a pourvu l'auteur du faux P. S., comme nous le fait remarquer Chéron.

C'est ainsi que, dans la lecture de P. S., vous aviez probablement laissé passer, sans y insister, les mots : « Ut sermo mihi factus clarificetur ad laudem sanctissimae Trinitatis, Patris, Jesu Christi, Spiritus Sancti et Virginis Mariae semper benedictae. » Cette doxologie vous aura paru une banalité. Détrompez-vous et apprenez la vérité du P. Chéron, car lui sait ce qu'il a voulu mettre dans ce texte[2]. Notre homme veut répondre à une objection formulée alors contre le scapulaire : le

1. Cf. plus haut, *Bulletin*, p. 40.

2. Ce qui suit est tiré de l'exposé critique que Chéron a placé p. 137-164 de son livre, pour amener le texte P. S. On a vu plus haut, p. 92, que cet exposé n'est qu'un commentaire détourné de P. S.

reproche de détourner de la religion essentielle, au profit de dévotions secondaires et de pratiques un peu mécaniques. Aussi Simon Stock a-t-il prévu l'objection, dans son allocution, et le prête-parole de Simon Stock nous confie (p. 159) : le scapulaire « dum Beatae Virginis merita apud Filium et Patrem commendat, gratitudinem Filii et Patris erga Matrem et Sponsam pariter commendat... Mater quippe et Filius et Pater sunt ex iis relativis quae quod dicuntur, dicuntur alterum alterius... non potest ad tantam movere Matrem quin moveat ad Filium, nec movere ad Filium quin simul moveat ad Deum Patrem. Quid fidei consonum magis, quid ecclesiasticae disciplinae utilius? » Cette fois, nous comprenons P. S.

De même, vous aurez laissé tomber une autre formule; permettez au P. Chéron de vous en faire remarquer la portée. Il s'agit des mots : « Fratres, satagite *electionem vestram certam facere per bona opera et nunquam deficere.* Vigilate in gratiarum actione pro tanta misericordia... Ut gratias agerent orando et *perseverando.* » Ceci est encore une précaution oratoire, comme veut bien nous le dire l'habile orateur. Il s'agit de répondre par avance à l'objection d'après laquelle une confiance exagérée dans le scapulaire supprimerait la crainte de Dieu et amènerait le relâchement. Contre cette objection, Simon Stock a pris la peine de s'élever, et Chéron souligne l'intention qui vous avait échappé. Il nous dit que le scapulaire n'est pas une prédestination (p. 160) : « Scapulare *nulli,* sine exactissima divinorum praeceptorum observantia, imo etiam sine speciali pietatis cultu ad quem illud amoris pignus invitat, *prodesse.* » C'est bien ce que veut dire P. S.

Ensuite, on a vu, dans la première partie de cette étude, que le texte P. S. utilise la *chronique* de Guillaume de Sandwich[1]. Jusqu'ici, je crois, le fait n'avait pas été remarqué par la critique. Mais Chéron, lui, connaissait bien — et pour cause — cette dépendance textuelle. Aussi n'est-on pas surpris que, toujours bien informé, il ait inséré, en manière de transition, entre la circulaire de Simon Stock et le miracle de Winchester, devinez quoi : *quelques phrases de Guillaume de Sandwich.* Ces textes ont dû être bien heureux de se retrouver en famille, et il y aurait eu, en effet, de la cruauté à les séparer. Tant il est vrai que Chéron savait bien d'où venait le texte de P. S.

Enfin, une dernière indication de Chéron est à noter comme révélatrice. C'est la note suivante, dont il accompagne la circulaire de Simon Stock (p. 164) : « Epistola haec una ex illis [Simonis Stochii] est quas Pitseus laudavit in *Catalogo Scriptorum Angliae.* » Et en effet, dans le catalogue des œuvres de Simon Stock par John Pits se trouve mentionné : « *Epistolas* ad fratres lib. unum. *Incipit :* Frater Simon prior

1. La dépendance *directe* de ces deux textes est incontestable.

generalis[1]. » Et ici nous tenons très probablement la donnée première qui a donné l'idée du faux. Il avait donc existé des lettres de Simon Stock. Quelle perte irréparable que celle d'un tel recueil, car assurément (pour Chéron), il y était question de la fameuse vision. Dès lors n'était-il pas juste de réparer les injures du temps et de reconstituer pour le mieux un document qui avait sûrement existé et qui, nécessairement, avait été la source de tous les témoignages subséquents? Tout cela est fort bien déduit, bien que peu conforme à la méthode historique[2].

Mais la notice tirée de Pits nous autorise à conjecturer quelque chose de pareil. Encore une fois, qui pouvait nous renseigner mieux que Chéron? De la sorte, le texte P. S. serait l'équivalent d'un *acte récrit*, forgerie blâmable sans doute, mais non sans excuse. Le faussaire au sens strict est celui qui veut accréditer un renseignement qu'il sait faux. La conviction de Chéron, quant à la réalité de la vision de Simon Stock, est incontestable, et la notice fournie par John Pits a pu l'induire en tentation bien glissante, au moment où il fallait répondre à ce démoniaque Launoy. Il ne restait donc qu'à tenter pour le mieux l'aventure.

C'est alors qu'il s'est décidé à évoquer un mort de quatre cents ans, Pierre Swanington, pour l'appeler en témoignage. Et ici on peut montrer comment Chéron a été trompé par ses sources. On a vu plus haut[3] qu'il est invraisemblable que P. S. ait été le secrétaire de Simon Stock, en 1251, puisqu'en 1305 il était envoyé enseigner les *Sentences* à Bordeaux[4]. L'origine de cette donnée invraisemblable (P. S. secrétaire de Simon Stock) nous est donnée par Chéron. Il place la mort de P. S. cinq ans après la mort de Simon Stock[5], c'est-à-dire en 1270. Cette fois, ce n'est plus une invraisemblance, c'est une fausseté manifeste, puisque P. S. vivait encore en 1305. On ne voit pas l'intérêt que pou-

1. *Menologium Carmelitanum*, p. 297, Bologne, 1627. John Pits est un historien catholique anglais, qui a vécu de 1560 à 1616. On donne sa biographie dans le *Dictionary of national biography*, Londres, 1896, tome 45. L'ouvrage cité ici par Chéron est la deuxième partie du livre de Pits, qui en comprend quatre et qui est intitulé *Relationum historicarum de rebus Anglicis*, t. I, Paris, 1619, in-4°. Ouvrage posthume. Je n'ai pas pu trouver cet ouvrage; mais la notice de Pits sur Simon Stock est reproduite par Thomas Saracenus, dans le *Menologium Carmelitanum*, p. 297, Bologne, 1627, et c'est de là que j'ai tiré la phrase de Pits citée dans le texte.

2. On voit comment la loquacité de Chéron sur les origines lointaines de P. S. qu'il veut accréditer, contraste avec son mutisme sur les origines immédiates de ce document, qui avaient une tout autre importance.

3. P. 38.

4. *Mon. Carm.*, p. 226.

5. CHÉRON, *op. cit.*, p. 164.

vait avoir notre homme à cette inexactitude. De fait, on peut en déterminer l'origine. Elle se trouve (p. 295) dans le *Menologium Carmelitanum* publié en 1627 par Petrus Thomas Saracenus à Bologne. Et il semble bien que cette indication du *Menologium* soit une déformation d'un renseignement fourni par John Pits[1] (1560-1616). Et cette dépendance de Chéron à l'égard du *Menologium* montre bien qu'il n'utilisait aucune source ancienne à lui personnelle, pour corriger les données courantes de son temps sur P. S. Enfin, d'où Chéron a-t-il tiré les renseignements d'après lesquels P. S. est venu à Bordeaux avec Simon Stock, en 1265, et qu'il était le confesseur du saint? Il n'est rien dit de cela nulle part, et, dans les documents anciens, la venue de Pierre S. à Bordeaux est placée en 1305. Comme il est établi que Chéron n'utilise aucune source ancienne à nous inconnue, il ne reste qu'à attribuer ces inventions à sa fantaisie.

En résumé, un grand nombre d'indices convergents amènent à placer sûrement en 1642, la composition de P. S. Or, ce faux est présenté par le seul Chéron, qui l'endosse entièrement, car il est impossible de trouver à côté de lui un autre responsable. De plus des déclarations embarrassées et mensongères, des insinuations maladroites et révélatrices, un silence trop prudent sur le point essentiel constituent contre Chéron des charges décisives. Or, après les constations faites ci-dessus, on ne peut pas s'arrêter à une responsabilité limitée de Chéron, qui aurait remanié un document antérieur[2]. Les deux parties de P. S. (vision de Simon Stock et miracle de Winchester) se révèlent à l'analyse comme étant d'un seul auteur et d'une seule venue. C'est ainsi que le *Chronicon* de Guillaume de Sandwich est utilisé dans les deux parties, ce qui atteste une main unique. Dans ces conditions et en tenant compte de la psychologie parfaitement attestée des fabricants de textes du même genre, la responsabilité de Chéron paraît formellement engagée.

A la fin de ses *Vindiciae*, Chéron a le courage d'écrire (p. 191) : « Quid vero praestiterim aut saltem praestare voluerim, dicant qui recte iudicare nôrunt. » Hélas! cette confiance était exagérée. Ce n'est pas « par quelque endroit » que l'auteur s'est laissé prendre.

## IV. — L'ACCEPTATION DU FAUX.

Cette machination était bien grossière, et cependant elle a trompé Launoy. L'entrée en scène de Pierre Swanington l'a manifestement déconcerté. Cette même année 1642, il a publié ses *Dissertationes quin-*

1. Le texte de John Pits est cité dans le *Speculum Carmelitanum*, t. I, p, 518.
2. C'était l'opinion du R. P. Thurston, dans l'article cité plus haut.

*que* sur le scapulaire. Il laisse le choix au lecteur entre deux solutions : ou P. S. est un faux postérieur au quinzième siècle, ou c'est un texte authentique, datant du treizième, mais qui n'a obtenu aucun crédit, qui n'a été honoré d'aucune mention jusqu'à la fin du quinzième siècle. Et dans ce cas, ajoute-t-il, la vision de Simon Stock n'a aucune importance, puisqu'elle a été ainsi jugée par les contemporains[1].

Launoy discute d'ailleurs quelques données de P. S. Il relève le titre de *Beatus* donné à Simon Stock, dès le treizième siècle. Il y voit une difficulté. Mais là encore il hésite et écrit : « Ou bien ce n'est pas Swanington qui a écrit la vie de Simon Stock dont il s'agit; ou bien, s'il l'a écrite, elle a été interpolée à plaisir par un écrivain plus récent, — à moins qu'on ne prouve que, du vivant de Swanington, Simon Stock était inscrit au catalogue des saints[2].

En somme, Launoy n'a oublié que l'essentiel : sommer Chéron d'exhiber son manuscrit de P. S. Launoy écrit : « A la page 165 de ses *Vindiciae,* Chéron écrit que le texte de P. S. est conservé aux archives du monastère de Bordeaux[3]. » En réalité Chéron ne dit rien de cela, mais c'est la conclusion qu'il voulait qu'on tirât de son exposé, et Launoy l'a tirée. Pour une fois, il a été trop confiant.

Un grand critique de cette même époque a été d'abord plus défiant. C'est Papebroch. Se réclamant des déclarations de Chéron, qui prétendait avoir entre les mains une *Vie* complète de Simon Stock par P. S., il se refuse à imprimer aucune *Vie* déjà publiée et plus récente de Simon Stock. Il se refuse même à reproduire dans les *Acta Sanctorum* le texte de P. S. publié par Chéron[4]. Voici ses paroles :

« Cur enim post tantas circa visionis istius veritatem contentiones adhuc supprimitur vita illa, substrahiturque iudicio et examini publico, etiam in hac novissima et amplissima Speculi Carmelitici editione, monumentis tota Europa conquisitis aucta? Sane prae vita Bellorosiana S. Angeli, iam quater quiniesve recusa, inseri novo *Speculo*[5] merebatur. Nihil ei praeiudicatum volo, sed *neque me obligatum puto vel credere auctori adhuc latenti,* vel loco scriptoris coaevi producere alterum, totis duorum seculis posteriorem. »

Il y a bien quelque défiance dans ces paroles, et elle fait honneur à la critique de Papebroch. Mais il reçut des Carmes des renseignements supplémentaires qu'il résume ainsi, en 1696 : « At postea edoctus [Papebrochius] frustra requiri *Vitam* [Simonis Stochii per P. S.] quae NULLA SIT AUT FUERIT UNQUAM, sed actorum nomine intelligi [P. S.]

1. Launoy, *Opera omnia,* t. II, p. 2, p. 391.
2. *Ibid.*, p. 395.
3. *Ibid.*, p. 385.
4. *Acta Sanctorum,* tome III de mai, p. 650, Paris, 1866.
5. Le *Speculum Carmelitanum* d'Anvers, 1680.

solam narrationem visionis praefatae qualis pridem habetur edita[1]. » C'est l'aveu des Carmes, c'est la preuve d'un mensonge de Chéron dans son livre *Privilegiati Scapularis* de 1642. C'était pour Papebroch le moment de s'emparer de ce mensonge et de mettre en doute l'authenticité de P. S. Mais, pour cela, il eût fallu que Papebroch citât le livre de Chéron; il ne l'a pas fait, peut-être parce qu'il n'avait pas le volume sous la main. La conséquence fut désastreuse. Papebroch se décida à insérer P. S. dans les *Appendices* du tome VII de mai des *Acta Sanctorum*[2]. Tout était prêt pour l'impression, lorsque l'insertion dans les *Acta* fut empêchée par les difficultés avec les Carmes. C'est un résultat bienfaisant — et ce ne fut pas le seul[3] — de la controverse de Papebroch et des Carmes. Avec Papebroch la critique avait désarmé, et le triomphe de Chéron était assuré pour longtemps[4].

Louis Saltet.

1. C'est la première partie de la *Responsio* de Papebroch à l'*Exhibitio errorum* du Père Carme Sébastien de S. Paul. Ce texte se trouve p. 342 dans les *Acta Sanctorum... Vindicata*, p. 342, Anvers, 1755.

2. *Ibid.*, à propos de ces papiers, Papebroch a écrit : « Servo tamen diligenter non solum ad testimonium, sed etiam ad usum posterorum, a quibus fortasse Patres Carmelitae patientius quam a me ferent res suas tractari. » Ces papiers non insérés aux *Acta* sont encore conservés en Belgique.

3. On peut au moins mentionner les réponses si instructives des Bollandistes contenues dans l'ouvrage cité aux deux notes précédentes.

4. Pour expliquer que les conclusions proposées sur P. S. soient plus sévères que celles qui étaient admises jusqu'ici, peut-être n'est-il pas inutile de faire remarquer que ces résultats négatifs proviennent des nouveaux éléments d'information utilisés dans cet article. Ceux-ci sont contenus dans la *Dissertatio duplex* de Launoy et dans les *Vindiciae* de Chéron, deux livres dont on n'avait pas tenu compte jusqu'ici. Il faut y ajouter aussi de nouvelles constatations sur la critique des sources de P. S.

La *Dissertatio duplex* de Launoy n'a pas été reproduite dans les œuvres complètes de cet auteur, circonstance qui explique qu'elle ait échappé à l'attention. Il y aurait sans doute intérêt à voir aussi deux ouvrages que je n'ai pas pu trouver : *Pro sodalitio sacri scapularis adversus duplicem dissertationem J. de Launoy*, Authore R. P. Thomas Aquinate à Saint-Joseph, Carmelita excalceato, Tulle, 1648, in-12; et *Duplex privilegium sacri scapularis ordinis et confraternitatis gloriosae Virginis Mariae de Monte Carmelo, seu responsio ad D. J. de Launoy duplicem dissertationem*, etc., per Philibertum Fezaium, Aix, 1649, in-8°.

# NOTES ET CRITIQUES

*Histoire du concile du Vatican* par le P. Th. Granderath, S. J., traduite de l'allemand par des religieux de la même compagnie, tome II, 1re partie, Bruxelles, Dewit, 1909, in-8° de 476 p.

La publication de l'histoire du concile du Vatican du P. Granderath se poursuit, sous sa forme française, avec une régularité dont nos comptes rendus ne donnent qu'une imparfaite image. Mais notre chronique encombrée est parfois obligée de se montrer bien plus parcimonieuse qu'elle ne voudrait, dans l'hospitalité qu'elle accorde aux ouvrages nouveaux.

Quoi qu'il en soit, voilà plus d'un an qu'a paru le second volume de la traduction de l'ouvrage du P. Granderath. Il contient l'ouverture du concile lui-même et les premiers débats, soit l'histoire de la sainte assemblée jusqu'à la vingt-neuvième congrégation générale. C'est, à n'en pas douter, la période la plus terne de cette histoire. Le concile avait bien été préparé avec une prévoyance aussi soigneuse que compétente, par des commissions spéciales. Tout semblait réglé et prévu à souhait; mais il paraît bien que ces commissions n'avaient qu'une vague idée de ce qu'on pouvait attendre des conditions d'un travail d'une vaste assemblée de 700 membres. Ceux-ci, à leur tour, dépourvus de toute expérience parlementaire, n'arrivaient pas, en dépit d'une bonne volonté incontestable chez la plupart, à suppléer aux lacunes du règlement ni à en corriger les imperfections. Bref, pendant deux mois et demi, le concile se traîna au milieu d'interminables discussions sur la constitution *De Doctrina catholica,* sur les schémas *De Vita et honestate clericorum* et *De parvo catechismo*. Tous ces projets furent passés au crible de critiques trop souvent confuses, où il est difficile de reconnaître une pensée commune ou des courants d'opinion bien accusés. Le moyen de se retrouver dans les griefs formulés notamment par quarante et un orateurs sur le projet du *petit catéchisme!* Il va sans dire qu'aucun de ces projets ne fut adopté ni transformé en décret; tous furent renvoyés aux commissions d'où ils émanaient pour y recevoir des modifications dont le sens et la formule étaient bien difficiles à dégager des harangues prononcées en congrégation générale. Enfin, pour mettre un terme à cette stérilité qui menaçait de n'avoir point de terme, le pape Pie IX, à la sollicitation de plusieurs Pères, intervint par son décret du 22 février, qui inaugurait un nouveau règlement; le

présent volume s'arrête au moment où nous allons en constater les résultats.

Mais déjà était soulevée dans l'opinion la question de l'infaillibilité du Pape. C'est une occasion pour notre auteur de revenir en arrière, de chercher l'origine de cette idée, d'en suivre l'évolution, d'étudier les divisions profondes qu'elle crée au sein du concile ou les controverses qu'elle provoque au dehors. Nous voyons déjà les répercussions anticipées qu'elle eut sur les premiers travaux de l'assemblée et sur ce qu'on appellerait aujourd'hui, en langage parlementaire, le classement des partis dans le concile; mais les traducteurs s'arrêtent au moment où la grave question va venir en discussion, après avoir toutefois jeté un regard sur les troubles que le concile occasionne au sein de l'Église orientale.

Les procédés de l'auteur — on peut bien les signaler ici à propos d'une traduction qui sera à peu près seule à le faire connaître en France — varient peu. Sa grande préoccupation semble être de ne rien omettre ni de rien fausser ou altérer dans ce qui touche au concile. Appuyé sur les documents originaux, il les analyse ou les résume avec une lente patience et une imperturbable conscience. Tous les faits, chez lui, semblent valoir par eux-mêmes; il les pose sur même plan et les raconte de même ton, aussi jaloux de relever tous les gestes du pape dans les cérémonies pontificales et de décrire les moindres procédés des sténographes du concile, que de cataloguer les arguments de Mgr Dupanloup ou de Mgr Deschamps. Le récit ne prend quelque animation que quand il s'agit de relever quelque lourde méprise de Friedrich et de lord Acton.

Ne nous plaignons pas trop de cette froide objectivité; elle nous vaut, même dans le récit des controverses qui précédèrent en France la discussion de l'infaillibilité, une sérénité et une impartialité de jugement auxquelles nos historiens français du concile ne nous ont guère habitués. Ce n'est donc pas à dire que le R. Père prête toujours aux hommes et aux choses de France une attention suffisante; les traducteurs en font eux-mêmes la remarque. Du moins on lui sait gré de ne point nous faire entendre, dans ses appréciations, l'écho de vieilles rancunes ou de préventions du moment et de ne jamais se départir du respect qui est dû à la dignité des personnages dont il expose ou discute les sentiments. C'est de cela que les lecteurs français épris de simple vérité lui seront reconnaissants aujourd'hui que les passions d'antan sont éteintes.

Les traducteurs ne semblent avoir rien épargné pour laisser à l'œuvre du P. Granderath son caractère originel; l'impression est exécutée avec soin et fait honneur à l'éditeur[1].

A. Degert.

1. A peine y a-t-il lieu de relever 2 ou 3 coquilles non recueillies dans l'erratum : p. 39, *Bedeutug;* p. 94, eût-elle *passée;* p. 257, Congressus *Proesidum.*

E. Mangenot. — *La Résurrection de Jésus,* in-12, 404 pages Beauchesne, Paris, 1910.

Jacquier et Bourchany. — *La Résurrection de Jésus-Christ; les miracles évangéliques,* in-12, xxi-312 pages, Gabalda, Paris, 1911.

Les attaques récentes dirigées contre les évangiles, et particulièrement contre la résurrection du Sauveur, ont suscité, chez les catholiques, de nombreux ouvrages de défense. Tous ne visent pas le même but. Des deux ouvrages que nous signalons, celui de M. Mangenot est plus approfondi et plus technique, comme il convient à une étude de détail, celui de MM. Jacquier et Bourchany, plus synthétique et d'une lecture plus aisée, comme il faut l'attendre d'une série de conférences. Toutefois l'un et l'autre témoignent du même esprit d'information et de la même probité intellectuelle, et ils portent également trace de deux tendances exégétiques dont l'une est à retenir et l'autre paraît devoir être abandonnée.

Celle qui est à retenir, c'est celle d'une harmonisation large et simplement approximative des récits évangéliques d'un même fait, celui de la résurrection, par exemple. Sur ce point, comme dans cent autres à travers la Bible, le lecteur se trouve en présence de récits qui ne sont pas superposables. De quelque patience que l'on s'arme et de quelque subtilité que l'on fasse preuve, on n'arrive point à combiner tous les épisodes de la résurrection dans un ensemble qui s'impose. La diversité des systèmes imaginés dans cette vue porte à elle seule témoignage de leur imperfection et de leur inutilité. Cette compatibilité incomplète des textes n'atteint pas, faut-il le rappeler? ce que l'on appelle la substance du fait ni même ses grandes lignes : il n'y a que des esprits malveillants ou ignorants pour faire état de la divergence des détails et négliger les points de contact afin de nier l'historicité du fait rapporté. Mais elle doit ouvrir les esprits à une intelligence moins étroite de la doctrine de l'inspiration et à une intelligence plus scientifique des procédés de composition des livres saints.

Il ne faut point perdre de vue, en effet, dans la lecture des livres saints, que ceux-ci renferment fort peu de récits d'histoire rédigés, si l'on peut dire, sous la dictée des événements; que ces récits, d'abord oraux, circulèrent un temps plus ou moins long, dans une forme à peu près stéréotypée, avant que d'être consignés par écrit; que dans cette récitation, puis dans cette rédaction, enfin dans les diverses rééditions, les intermédiaires, tout en se comportant avec une honnêteté que rien n'autorise à révoquer en doute, ne furent ni exempts de toute défaillance de mémoire, ni insensibles à toute préoccupation littéraire, ni insouciants des besoins particuliers de leurs lecteurs immédiats, ni enfin très tourmentés par le scrupule du détail, que l'homme du commun et l'Oriental moins encore ne connaît guère. De là, non pas une déformation substantielle des faits, mais une dégradation de leurs contours, imperfection que l'inspiration du dernier écrivain ne supprime point, pas plus que la Providence ne s'interdit d'employer, pour conduire le

monde, des collaborateurs de tout genre, pas plus que la grâce triomphante chez un saint ne répugne à s'accommoder de ses travers et de ses défauts. Ces principes pourraient peut-être porter à ne pas exiger de l'évangile, et en général de la Bible, une rigueur à laquelle l'historien moderne, en se pliant à une méthode sévère, n'atteint pas toujours, et ils pourraient aussi contribuer à faire perdre le goût de ces casse-tête exégétiques qui ne comportent pas de solution satisfaisante et qui détournent l'esprit des pensées hautes et de la vie profonde du texte sacré.

A côté de cette tendance d'interprétation respectueuse, mais non servile, des saints livres, les deux ouvrages cités, comme beaucoup d'autres d'ailleurs, en manifestent une seconde qui ne paraît pas aussi heureuse, à mon avis du moins. Je veux parler de la préoccupation prétendue apologétique qui inspire la réfutation des exégètes incroyants. Ici encore, il me semble que l'exégèse catholique travaille assez souvent en pure perte. Ce qui distingue, en effet, l'exégèse scientifique catholique de l'exégèse scientifique rationaliste, ce n'est pas la méthode de travail : de part et d'autre on a, dans l'immense majorité des cas, le même culte de la vérité, la même formation philologique, les mêmes procédés de dissection des textes. Seulement, tandis que le savant catholique demeure lié par sa foi à la foi des auteurs qu'il interprète, le savant rationaliste, qui y est étranger, s'applique à « rationaliser » ses auteurs et ses textes. Pour ce travail, la méthode historique ne lui suffit plus ; il doit recourir à une philosophie religieuse qui lui permette d'expliquer des croyances et des faits surnaturels à la réalité desquels il ne croit pas. De là ses interprétations qui dénaturent le texte et dont on peut voir l'une des plus typiques dans celle qui rejette l'inhumation du corps de Jésus par Joseph d'Arimathie : ce fait est nié, pour dire vrai, parce qu'il appuie solidement la résurrection, et que la résurrection ne doit pas être possible. Dans ces conditions, réfuter les exégètes rationalistes se ramène, en fin de compte, à constater et à établir qu'ils ne sont pas moins dociles que d'autres à l'égard d'un système philosophique préconçu et que leur exégèse, de quelque indépendance qu'elle se prévale, porte la trace et la tare de leur rationalisme. Des meilleurs on prouverait difficilement qu'ils sont de piètres exégètes ; on n'arrive guère qu'à montrer qu'ils sont des incroyants.

Or cela est bientôt dit. Aussi a-t-on l'impression qu'une exégèse presque exclusivement défensive amène souvent ses représentants à se répéter et à prendre on ne sait quelle attitude humiliée d'hommes qui défendent les dernières bribes de leurs biens. L'heure est sûrement venue d'entreprendre des œuvres d'exégèse constructive. Quelques-unes ont déjà paru qui, par leur respect scrupuleux de la méthode scientifique et par une science de bon aloi, retiennent l'attention des juges les plus sévères. Ce ne sont pas des œuvres de polémique. On n'y cherche pas la vérité à travers l'erreur. On va à elle tout d'abord et tout droit, puis on la décrit telle qu'elle se révèle. Et montrer la vérité, n'est-ce pas encore le meilleur moyen de la défendre ?

L. Desnoyers.

*Le Saint Évangile de N.-S. Jésus-Christ et les Actes des Apôtres*, nouvelle traduction approuvée, avec notes. Librairie du Sacré-Cœur, Lyon, 1910.

Il y a un peu moins de dix ans que la Société catholique Saint-Jérôme, instituée pour la diffusion des évangiles en Italie, faisait imprimer par la typographie du Vatican une traduction nouvelle des quatre évangiles et des Actes des apôtres. Elle en avait confié la rédaction à des exégètes appréciés et le placement à de dévoués zélateurs. Son initiative trouva l'encouragement du succès : au bout de six ans elle avait tiré cinq cent mille exemplaires et elle obtenait une lettre élogieuse de Pie X.

Quelques prêtres français, poussés par un esprit de propagande non moins relevé et soutenus par l'espoir d'un accueil aussi sympathique, viennent de publier une édition sœur de l'édition italienne. Leur traduction est faite sur le texte original. Tout en serrant de près le langage et la pensée de l'écrivain sacré, elle a su prendre, sauf en quelques passages d'un sémitisme trop accusé, un certain air de modernité propre à retenir l'attention du lecteur. Les notes sont partie empruntées à l'édition italienne et partie rédigées par les éditeurs français; elles sont abondantes, mais discrètes; concises, mais lumineuses; parfois cependant quelque peu abstraites dans les termes. Comme ce petit livre paraît sous le patronage doctrinal du cardinal Coullié, dans un format pratique, avec des caractères non dépourvus d'élégance, enfin à un prix des plus minimes, il mérite d'obtenir le même succès que son devancier.

L. D.

---

*Just de Bretenières*, par C. Appert, professeur à l'Ecole Saint-François de Sales de Dijon. Vitte, Lyon et Paris, 1910.

L'un des ouvrages les plus attachants de Mgr d'Hulst, qui a surtout écrit des ouvrages solides, c'est la vie de Just de Bretenières. De son ami devenu martyr, il a tracé avec piété une esquisse douce et fine où revit une âme dont l'ardeur exubérante cachait une rare distinction de nature. Cette esquisse valait un tableau. Aucun trait caractéristique n'y manquait. Il y manquait seulement quelques-unes de ces touches qu'un parent ou un intime supplie toujours le portraitiste de ne pas oublier, tant on voudrait une ressemblance qui donnât l'impression matérielle du disparu ! C'est donc à l'aide de documents non encore utilisés que M. Appert a refait la vie de Just de Bretenières. L'auréole du martyr n'est pas plus brillante, mais sa personne n'a rien perdu de son charme délicat. L'auteur a réussi à l'animer par beaucoup de citations et aussi par une admiration qui touche au culte. Séduit, entraîné, il n'a peut-être pas toujours su proportionner les lumières de son tableau à l'importance des traits qu'il voulait fixer. Mais l'ensemble demeure attirant, harmonieux et surtout bienfaisant. L. D.

---

Typ. Édouard Privat, 14, rue des Arts, Toulouse.

# LE CAS DU PÈRE TYRRELL

## D'APRÈS LE LIVRE DE M. RAOUL GOUT[1]

(*Suite et fin*).

---

### II

Que l'évolution religieuse du P. Tyrrell, de si satisfaisante façon qu'elle s'explique, ne puisse pourtant, en elle-même et objectivement, se justifier, c'est de quoi, du point de vue catholique, on ne saurait douter. Mais le point de vue catholique n'est pas le seul concevable : il y a encore, pour n'en pas citer d'autres, moins connus ou moins caractérisés, le point de vue rationaliste et le point de vue protestant.

Du point de vue rationaliste, la tentative du P. Tyrrell pour moderniser le *Credo* est, cela va de soi, légitime. Elle n'aboutit, au vrai, ni à édifier un système de pensée où nulle inconséquence n'ait accès, ni à libérer totalement l'esprit du joug de la foi. Sa logique est donc imparfaite, et son efficacité partielle. Mais elle n'en est pas moins salutaire, et, puisqu'elle a contribué à ébranler le vieil édifice de l'Église, et donc à avancer le triomphe de « l'irréligion de l'avenir », but suprême du rationalisme, il faut la louer.

Du point de vue, je ne dis pas du protestantisme orthodoxe d'il y a cinquante ans, celui d'un Guizot ou d'un Edmond de Pressensé, mais du protestantisme libéral d'aujourd'hui, celui d'Auguste Sabatier ou de M. Eugène Ménégoz, lequel enseigne « le salut par la foi, indépendamment des croyances[2] », rejette la

1. Voir le *Bulletin* de février, p. 53.
2. Voir E. MÉNÉGOZ, *Publications diverses sur le fidéisme*, Paris, 1900.

possibilité du surnaturel, nie la divinité de Jésus-Christ et n'est pas très sûr que Dieu existe[1], le P. Tyrrell eut évidemment raison de donner de la Révélation une notion naturaliste, de substituer la catégorie du providentiel à la catégorie du miraculeux, de refuser aux dogmes chrétiens la qualité de vérités absolues et de se soustraire à l'autorité du pape.

C'est ce dernier point de vue que M. Gout a choisi. Je n'irai pas là-dessus lui reprocher de manquer d'objectivité et d'impartialité. Car, si l'on peut bien, lorsqu'on étudie la tactique de Miltiade à Marathon ou l'emploi du subjonctif dans les *Essais* de Montaigne, n'avoir aucun parti pris, n'obéir à aucun préjugé, ne sous-entendre aucun postulat, on ne le peut pas quand on discute le problème religieux, et que d'ailleurs on possède une foi ou une incroyance ferme. Ce qu'il est permis d'exiger en pareil cas, ce n'est pas l'absence de parti pris, c'est seulement la sincérité dans le parti pris.

De cette vérité, point du tout neuve ni hardie, M. Gout est certainement convaincu autant que personne. Mais il ne le laisse guère soupçonner, lorsqu'il parle de la critique des idées du P. Tyrrell que j'ai présentée ici même à deux reprises, en 1903 d'abord, à propos de sa brochure : *Religion as a factor of life*[2], ensuite en 1906, au sujet de son livre : *Lex orandi*[3]. D'un ton où rien n'est resté de la sérénité et de la correction habituelles aux controversistes protestants, il m'appelle « l'inquisiteur de Toulouse[4] », se plaint que j'aie rédigé « pour l'Index et le Saint-Office, avec simplisme et outrance, un manuel de métaphysique tyrrellienne[5] », certifie que je ne conçois d'autre théologie que « la théologie algébrique, ou la théologie violente et caricaturale, en images d'Épinal », diagnostique enfin qu'en matière de phi-

1. « Le protestantisme est la seule religion, au moins en Occident, où l'on puisse devenir athée sans s'en apercevoir et sans se faire à soi-même l'ombre d'une violence. » (GUYAU, *l'Irréligion de l'avenir*, 7e édition, p. 131.)

2. Voir dans le *Bulletin* de 1903, p. 157, *Un nouveau manifeste catholique d'agnosticisme*.

3. *La philosophie religieuse du P. Tyrrell*, dans le *Bulletin* de 1906, p. 33.

4. *L'Affaire Tyrrel*, p. 147.

5. *Ibid.*, p. 148.

losophie religieuse je ne connais que « le calicot ou la cotonnade[1] ».

J'ignore si ces ironies sont plus discourtoises qu'originales et justes, ou plus originales et justes que discourtoises. Mais je sais qu'elles ne m'ont pas excessivement ému. Même j'en ai goûté le style. Ce n'est pas le seul que M. Gout emploie. Mais de temps en temps, et peut-être un peu plus souvent qu'il ne conviendrait, il s'en sert. Ainsi, il montre quelque part des catholiques timorés en train d'étouffer ou d'exorciser « la guenon infernale du doute qui les a mordus, pour s'abandonner au sommeil que procure le soporifique de l'infaillibilisme[2] ». Plus loin, il désigne les conseillers du général des jésuites par cette périphrase : « la clique des acolytes retors du P. Wernz[3] ». A un autre endroit, il nomme les contradicteurs du P. Tyrrell : « les tenants du bigotisme implacable[4] ». Pour Pie X, il dit de lui qu'il est « un peu l'homme du cimeterre selon le Coran : Crois ou meurs[5] ».

Spirituels ou non, tous ces mots, pas plus ces derniers que ceux qui me visent personnellement, ne prouvent que les théories du P. Tyrrell étaient conciliables avec le catholicisme, et que les théologiens, qui les ont combattues au nom des principes les plus fondamentaux et les plus indubitables de l'orthodoxie, ont fait preuve d'inintelligence ou de fanatisme. Moins encore, s'il est possible, démontrent-ils que le pape a eu tort de les réprouver

M. Gout convient d'ailleurs — et en cela il ne s'accorde pas parfaitement avec lui-même — que Pie X ne pouvait pas tolérer le modernisme, et que Léon XIII, quoique certains aient parfois prétendu le contraire, ne l'aurait pas pu davantage, « les parties essentielles de l'enseignement catholique » étant choses auxquelles un pape, quelque libéral qu'il soit, ne saurait rien changer, si bien que « c'est pure ignorance que d'opposer » sur ce point « Pie IX ou Pie X à Léon XIII[6] ». En quoi M. Gout se

1. *Ibid.*, p. 96.
2. *Ibid.*, p. 57.
3. *Ibid.*, p. 178.
4. *Ibid.*, p. 223.
5. *Ibid.*, p. 191.
6. *Ibid.*, p. 65.

trouve penser exactement comme M. Loisy. M. Loisy a, en effet, reconnu que Pie X, en condamnant les doctrines modernistes, avait simplement obéi à la logique inéluctable du catholicisme, et qu'à sa place son prédécesseur aurait, à quelques détails près, tenu la même conduite. « Il ne faut pas oublier, a-t-il écrit, que Pie X n'a fait que tirer les conclusions qui se déduisent logiquement de l'enseignement officiel de l'Église, et que si ses principes sont vrais, ceux qui les admettent n'ont pas même à critiquer l'opportunité de l'acte pontifical; car le modernisme, celui qui existe réellement, et qui n'est ni l'agnosticisme, ni la philosophie de l'immanence, le modernisme, dis-je, met en question ces principes, à savoir, l'idée mythologique de la révélation extérieure, la valeur absolue du dogme traditionnel, et l'autorité absolue de l'Église; en sorte que l'encyclique de Pie X était commandée par les circonstances, et que Léon XIII ne l'aurait pas faite sensiblement différente, au moins pour l'essentiel et dans la partie théorique[1]. »

Tout en avouant que la condamnation du P. Tyrrell était inévitable, et que le pape, à moins de renier tout le passé de l'Église, devait la prononcer, M. Gout insinue, s'il ne l'affirme pas expressément, qu'en repoussant les compromettantes nouveautés de l'auteur de *Lex orandi*, c'est la vie et le salut que le catholicisme a repoussés. Car, tandis que Rome c'est, explique-t-il, « la servitude intellectuelle, les fictions historiques et dogmatiques, le mécanisme, le formalisme pharisaïque et superstitieux », le P. Tyrrell, « c'était la religion de l'esprit, l'école où l'on apprend à respecter les convictions vécues et à réaliser sa personnalité; c'était l'union de toutes les consciences éprises de vie spirituelle, l'affirmation sereine, la vision radieuse du Christ, roi de l'*orbis terrarum;* et c'était la pensée religieuse émancipée, l'effort, la vitalité[2]. » Ce qui revient à dire que si le catholicisme veut ne pas mourir, il doit évoluer d'après les mêmes principes et dans le même sens que le protestantisme, et comme lui, par consé-

1. *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office « Lamentabili sane exitu » et sur l'encyclique « Pascendi dominici gregis »*, 1908, p. 275.
2. *L'Affaire Tyrrell*, p. 222.

quent, devenir une religion sans prêtres, sans dogmes, sans culte et, au besoin, sans Dieu.

Pour se persuader qu'une telle religion a chance de se développer, et qu'elle remplacera tôt ou tard « les religions d'autorité », il faut une aptitude singulière à se duper soi-même, ou, si l'on préfère une autre expression, une mentalité un peu spéciale, qui au moins en France, ne se rencontre guère que chez les protestants, et qui, même chez les protestants, appartient presque exclusivement aux pasteurs et aux théologiens, et encore pas à tous. A qui ne la possède pas, il ne peut échapper que le catholicisme ne dure qu'à cause des dogmes dont il exige l'acceptation, et qu'il prétend et a toujours prétendu être expressifs de réalités et non de symboles. C'est que seules des idées, et des idées regardées comme objectives, peuvent grouper les âmes. Ce serait donc fini du catholicisme le jour où plus un seul de ses fidèles ne croirait à la divinité du Christ, à la nécessité du baptême, à l'efficacité de l'absolution sacramentelle, à la vérité du sacrifice eucharistique, à la valeur de la prière. Et ce jour-là ce ne serait pas seulement les séminaires et les couvents qui se fermeraient, mais aussi nos églises; car pourquoi continuer d'y aller, ne fût-ce qu'à Noël ou à Pâques, si Jésus n'a été qu'un homme et s'il n'est pas ressuscité?

Au reste, l'impuissance d'un catholicisme, épuré et restauré selon la formule moderniste, ne ressort-elle pas de l'impuissance même de cette « religion de l'esprit », dont Auguste Sabatier a été l'interprète le plus subtil et le plus écouté? Combien de conversions l'*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* a-t-elle opérées dans le « diocèse de la libre pensée »? En quel lieu ce nouvel évangile a-t-il suscité un renouveau de foi et de charité chrétienne? Et parmi les protestants devenus incroyants, qu'ils soient de la foule ou qu'ils soient de l'élite, en citerait-on un seul qu'il ait arraché à l'irréligion? Au lieu donc de songer avec tant de sollicitude à sauver l'Église romaine, M. Gout et quelques autres feraient sagement, semble-t-il, d'aviser d'abord à arrêter la désorganisation de leur propre Église.

Bien entendu, de ce que « la religion de l'esprit » n'est pas viable, il ne suit nullement que les motifs qui ont amené ses inventeurs à l'imaginer soient mauvais. Pareillement, de l'impossibilité qu'il y aurait pour un catholicisme, rajeuni et transformé d'après les vues du P. Tyrrell, à s'établir et à subsister, il ne résulte pas le moins du monde que les raisons qui ont conduit le jésuite anglais aux théories que l'on sait ne vaillent rien. Ces raisons, M. Gout, comme il est naturel, les estime décisives. En fait, elles ne sont que spécieuses.

Une des plus fréquemment et des plus abondamment développées par le P. Tyrrell, c'est qu'il faut distinguer la religion de la théologie, la substance du christianisme de ses expressions transitoires, le Christ éternel des christologies successives. — Ce qui est très vrai si l'on veut signifier que la Révélation, la foi, le dogme, ne doivent pas, sous prétexte d' « intégrisme » ou pour toute autre cause, être confondus avec les explications, les systèmes et les démonstrations des théologiens. Mais ce qui est tout à fait faux si l'on entend soutenir que, sur les points mêmes qui ont été l'objet direct des définitions de l'Église, les doctrines actuelles du catholicisme ne représentent que des conceptions temporaires et essentiellement modifiables de la vérité chrétienne.

Une autre raison, sur laquelle le P. Tyrrell a à peine moins insisté que sur la précédente, c'est la nécessité de ne pas identifier le catholicisme et la Scolastique. — Ce n'est pas moi qui contesterai cette nécessité ; elle est effective. Mais je crois que, pour en faire mieux sentir l'urgence, le P. Tyrrell a exagéré à plaisir la thèse de l'inséparabilité de la doctrine catholique et du péripatétisme thomiste.

Certes, à lire la plupart des traités classiques de théologie publiés depuis trente ans, l'idée s'impose presque invinciblement que la philosophie médiévale et la théologie catholique c'est tout un, et qu'entre la première et la seconde il existe une connexion préétablie et une interdépendance nécessaire. Mais cette solidarité est beaucoup plus apparente que réelle. Et pour le constater, il suffit peut-être d'assister au prône d'un curé de campagne intelligent, d'ouvrir le premier catéchisme venu, de feuilleter cer-

tains ouvrages de vulgarisation universellement estimés, comme la *Théologie du catéchiste* de Le Clercq, l'*Exposé de la doctrine catholique* de M. Girodon, la *Foi catholique* de M. Lesêtre. Si vous souhaitez une expérience plus probante, supposez un laïque, catholique et philosophe, — grâce à Dieu, il y en a encore, — qui vous demande à vous théologien quelles doctrines spécifiquement scolastiques il est tenu en conscience d'accepter. Lui répondrez-vous que c'est l'objectivité des qualités sensibles et l'explication de la connaissance par l'intellect possible et l'intellect agent? Je ne le pense pas. Lui direz-vous que c'est la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence ou le système de la prémotion physique? Évidemment non. L'avertirez-vous qu'il ne peut se dispenser d'admettre la théorie de la matière et de la forme? Pas davantage. Le mettrez-vous en demeure, s'il le considère comme valable, de rejeter l'argument ontologique? Encore moins. Mais si, comme on le voit, la profession d'aucune des doctrines proprement scolastiques n'est obligatoire sous peine d'hérésie; si c'est assez, pour un philosophe qui veut rester chrétien, de maintenir « la réalité et la transcendance de l'absolu, l'antériorité de l'acte sur la puissance, le caractère objectif de la causalité, la notion si décriée et si nécessaire de la substance, celle de la liberté de l'homme à la base de la morale, de la liberté de Dieu à la racine de la création[1] »; si, en un mot, rien de plus n'est requis des intelligences catholiques, en dehors de l'adhésion aux vérités révélées et préalablement à cette adhésion, que la profession du spiritualisme théiste, c'est donc que la théologie n'est pas liée indissolublement au péripatétisme du XIII<sup></sup>e siècle, et c'est donc aussi que le P. Tyrrell se trompait quand il arguait de la prétendue inséparabilité de la première et du second pour légitimer son essai de refonte du catholicisme traditionnel.

Il ne raisonnait pas plus solidement quand il tâchait à prouver que les « théologistes » sont les pires ennemis de la foi, et que c'était pour empêcher selon ses forces leur dogmatisme de précipiter la dissolution des croyances, qu'il avait proposé son inter-

1. M. D'HULST, *Mélanges oratoires*, tome IV, Paris, 1901, p. 157.

prétation anti-intellectualiste du *Credo*. Fragile et trompeur, ce raisonnement n'avait même pas le mérite de la nouveauté. De tout temps les mystiques, les intuitifs et les sentimentaux ont dénoncé la malfaisance des dogmatiques. A les en croire, s'il y a des athées, la faute en est en partie aux auteurs de théodicées. Et le devoir paraîtrait plus certain si tant de moralistes ne cherchaient pas à démontrer sa valeur. « Les déductions, a dit Newman, n'ont pas le pouvoir de persuader... Quand une chose est discutée, des arguments ne font en général que la rendre plus douteuse et notablement moins frappante. Après tout, l'homme n'est pas un animal qui raisonne, mais un animal qui voit, qui sent, qui contemple, qui agit[1]. »

Ainsi, en soutenant cette thèse, naturellement très admirée par M. Gout, que pour sauver la foi et la piété il faut commencer par démolir la théologie, le P. Tyrrell reprenait un fort vieux thème. Peut-être ne soupçonnait-il pas qu'il rééditait un des paradoxes préférés de Renan. L'homme le plus sincèrement religieux n'est pas le théologien qui disserte sur la nature et les attributs du Créateur, mais l'agnostique qui s'abstient de définir Dieu : là-dessus il y a dans *l'Avenir de la science* et les *Dialogues philosophiques* des phrases merveilleuses. Mais la pensée qu'elles expriment n'en est pas moins un sophisme, et même un sophisme de peu de poids.

Autrement grave est la difficulté que le P. Tyrrell a tirée du caractère nécessairement analogique de toutes nos représentations du monde nouménal. Il est, en effet, incontestable que les concepts de substance, de cause, d'esprit, de personne, de contingent, d'absolu, etc., que la théologie emprunte à la philosophie, quitte à les modifier plus ou moins, et dont, le voulût-elle, elle ne saurait se passer, ne sont que des notions indirectes, médiates et négatives, conclusions discursives et non données intuitives de la raison. Il l'est également que l'idée de Dieu est une idée construite de toutes pièces avec des éléments de provenance diverse, et que cette idée, qui nous apprend plutôt ce que Dieu n'est pas

1. *Grammar of assent*, Londres, 1889, p. 92-94.

que ce qu'il est, reste, après toutes les corrections qu'on y apporte, une représentation essentiellement anthropomorphique, ou, si l'on aime mieux et pour employer un adjectif d'aspect plus rassurant, une représentation essentiellement humaine de l'Être infini. Ce n'est donc pas uniquement contre la formule actuelle de la foi catholique que porte la difficulté soulevée par le P. Tyrrell, c'est aussi contre toutes les philosophies spiritualistes qui admettent l'objectivité de la métaphysique. Par où l'on voit que la solution du problème chrétien est subordonnée à la solution du problème de Dieu, et que les théologiens, les exégètes et les historiens prétendraient donc en vain pouvoir, à eux seuls et sans les philosophes, instituer une défense efficace de la foi.

C'est ce qu'a très bien saisi, à son ordinaire, un homme qu'on ferait malaisément passer pour un simple métaphysicien, ignorant, en cette qualité, des choses de la Bible et de l'histoire de l'Église. « La question, écrivait M. Loisy à l'un de ses correspondants, le 28 janvier 1906, la question qui est au fond du problème religieux dans le temps présent n'est pas de savoir si le Pape est infaillible, ou s'il y a des erreurs dans la Bible, ou même si le Christ est Dieu, ou s'il y a une révélation, tous problèmes surannés, ou qui ont changé de signification, et dépendent du grand et unique problème, mais de savoir si l'univers est inerte, vide, sourd, sans âme, sans entrailles, si la conscience de l'homme y est sans écho plus réel et plus vrai qu'elle-même[1]. » Comment et pourquoi, contrairement à ce qu'ajoute M. Loisy, il y a de la réponse affirmative une preuve rationnelle qu'on peut qualifier de « péremptoire », c'est-à-dire non pas sans doute d'évidente au sens cartésien, mais de certaine, encore que non nécessitante, je n'ai pas à l'exposer ici. C'est assez, et c'est tout ce que je voulais, d'avoir marqué la portée réelle du grief que le P. Tyrrell faisait à la théologie, d'attribuer aux conceptions analogiques qu'elle utilise une valeur dont elles sont dépourvues, et rappelé du même coup que, quoi qu'en pensent certains spécialistes, trop enclins à s'imaginer qu'au delà des limites de leur champ d'études il n'y a plus rien,

1. *Quelques lettres sur des questions actuelles et des événements récents*, p. 45.

de toutes les raisons actuelles de ne pas croire la plus foncière et la plus troublante est d'ordre philosophique et non d'ordre historique.

De cette importance primordiale, par rapport au problème chrétien, de la question préjudicielle du théisme, le P. Tyrrell n'aurait peut-être convenu à aucun moment de son évolution religieuse. C'est qu'il était, comme Newman, de ceux qui croient sentir et voir Dieu immédiatement, et dont c'est la force, à moins que ce ne soit la faiblesse, que la pensée ne leur vient jamais de se demander si ce sentiment et cette vision ne seraient pas simplement le sentiment et la vision de leur moi. En tout cas, dans le livre *Medievalism,* qu'il publia en 1908, et que sur ce point ne contredit nullement — bien au contraire — son ouvrage posthume : *Christianity at the cross-roads,* il a écrit ceci : « C'est la difficulté historique, et non la difficulté philosophique, qui inspire la tentative de reconstruction du moderniste pur et simple. Ce sont les faits, impossibles à ignorer aujourd'hui, concernant l'origine et la composition de l'Ancien et du Nouveau Testament; l'origine de l'Église chrétienne, de sa hiérarchie, de ses dogmes; le développement progressif de la papauté; l'histoire de la religion en général, qui créent un obstacle contre lequel la synthèse de la théologie scolastique doit nécessairement se briser[1]. »

Rien de plus explicite que ces lignes. Aussi clairement qu'il est possible, elles signifient que ce sont les résultats de la critique biblique, de l'histoire des dogmes et de l'histoire des religions, qui rendent inacceptable sous sa forme présente la doctrine catholique. Mais l'affirmation qu'elles énoncent en termes si catégoriques est-elle exacte? Voilà une tout autre question. Ni les exégètes ni les historiens catholiques ne le concèdent. Aux raisons sur lesquelles ils appuient leur opinion, le P. Tyrrell a-t-il opposé des arguments nouveaux? Personne, pas même M. Gout, ne l'oserait soutenir. Nous pouvons donc passer, après avoir toutefois observé que, si nombreuses, si obscures et si complexes

1. *Medievalism*, traduction Nourry, p. 121.

que puissent être les difficultés de la question biblique et de l'histoire des dogmes, et, si l'on y tient, les difficultés de l'histoire des religions, quoique, à les examiner de près, celles-ci n'apparaissent pas très redoutables, jamais elles ne détacheront de sa religion un catholique qui garde ferme et intacte la foi en Dieu. Car la thèse de la vérité du catholicisme et la thèse de la vérité du théisme sont solidaires. Comme le renversement de la seconde entraînerait celui de la première, aussi la ruine de la première celle de la seconde. Et la raison en est que si le catholicisme n'était qu'une prodigieuse et féconde duperie, les motifs de croire qu'il existe un Dieu, du moins un Dieu moral, je veux dire un Dieu qui n'est pas indifférent à la vérité et à l'erreur, et qui distingue comme nous le bien du mal, perdraient toute leur force.

Il est donc hors de doute que l'évolution religieuse du P. Tyrrell ne se justifie point. A-t-on par là même le droit de conclure qu'il ne fut pas sincère? Assurément non. Aussi ne m'inscrirai-je pas en faux contre le témoignage que Miss Maud Petre lui a rendu dans une lettre à M. Paul Sabatier : « Jusqu'à la fin il a été loyal envers la lumière[1]. » Je ne protesterai pas non plus contre ce jugement de M. Gout : « Par son culte de la vérité et par sa profession intrépide de franchise, par son goût de l'élégance morale et de la beauté intérieure, Tyrrell aura mérité de prendre rang parmi ceux qu'Edmond Schérer — qui en fut un — appelait les grands sincères[2]. » Car, tout en professant, comme une théologie correcte y oblige, qu'on ne s'écarte jamais de la foi, partiellement ou totalement, que par sa faute, j'admets la possibilité des « sincérités successives », et je pense que les « croyants simplistes » se trompent, ainsi que l'a dit M$^{gr}$ d'Hulst, quand ils se persuadent « qu'il est toujours possible à d'autres qu'à Dieu d'assigner le moment ou les moments qui, dans ce naufrage de la foi, correspondent à une défaillance coupable du libre arbitre », et qu'à l'instant où un homme rompt extérieurement avec

1. Cité par M. Gout dans *l'Affaire Tyrrell*, p. 261.
2. *L'Affaire Tyrrell*, p. 174.

l'Église, cet homme « ment à sa conscience et ne se décide que par des motifs intéressés[1] ».

Mais si l'on doit convenir que rien ne permet de suspecter la loyauté du P. Tyrrell à l'égard de ce qu'il a cru être la vérité, il ne faut pas accorder pour cela que dans les procédés dont il s'est servi pour répandre ses idées il a toujours fait preuve d'une droiture irréprochable. On ne saurait, en effet, oublier qu'alors qu'il était encore jésuite, et qu'il passait aux yeux de l'opinion pour un apologiste parfaitement orthodoxe, il a publié deux brochures pseudonymes : *Religion as a factor of life*[2] et : *The Church and the Future*, et un opuscule anonyme : *A letter to a friend, a professor of anthropology*, où il sapait les bases mêmes du catholicisme. Comment ne pas se souvenir aussi que son article *Semper eadem*, paru dans le *Month*, en janvier 1904, fut « rédigé de

1. *Mélanges*, tome II, Paris, 1909, p. 332.

2. C'est dans un article intitulé : *Un manifeste catholique d'agnosticisme*, publié dans le *Bulletin* de juin 1903, p. 157, que j'analysai et indiquai, sans en nommer l'auteur, mais en laissant entendre que je savais qui il était, la brochure *Religion as a factor of life*. Un échange indirect de lettres s'ensuivit, en 1906, entre le P. Tyrrell et moi, dans la revue lyonnaise *Demain* (n^os des 18 mai, 1^er juin, 13 et 27 juillet). M. Gout, dans son livre (p. 92) et dans sa réponse à l'article de M^gr Batiffol : *Notre campagne contre le P. Tyrrell* (*Revue de théologie* de Montauban du 1^er sept. 1909), insinue que, cette brochure étant confidentielle et ne se trouvant pas dans le commerce, je n'avais pas le droit d'en parler et que M^gr Batiffol n'aurait pas dû m'autoriser à le faire. — A quoi je répondrai deux choses : 1° La brochure *Religion as factor of life* était parfaitement dans le commerce, puisque, le 4 juin 1903, un libraire de Londres, Baker, 1, Soho Square, nous en envoya, à l'Institut catholique de Toulouse, deux exemplaires, et que, un mois plus tard, le 4 juillet, nous en reçûmes un troisième exemplaire d'un libraire de Paris, A. Schulz, 2, rue Le Goff. 2° Cette brochure censée confidentielle était pourtant et en même temps publique ; car dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* de juillet 1903, p. 414, un mois donc après mon article, Jean Dalbret, pseudonyme, si je ne me trompe, de M. Loisy, lui consacrait cette note : « Signalons à nos lecteurs l'intéressant opuscule du D^r Ernest Engels, *Religion as a factor of life*. On y trouvera un exposé très savoureux des conditions psychologiques permettant à la religion et à la mystique chrétienne d'entrer comme un élément de vie morale dans l'âme individuelle et vivante, un choix de citations prises à M. Blondel et qui gagnent singulièrement en clarté et en vigueur à se trouver ramassées et comme serties dans les explications de l'auteur. » En bonne justice, semble-t-il, M. Gout devrait faire à l'ancien directeur de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* et à Jean Dalbret le même reproche qu'à M^gr Batiffol et à moi. Il s'en abstient soigneusement. Pourquoi ? Serait-ce donc que signaler un écrit pseudonyme du P. Tyrrell n'était répréhensible que lorsqu'on avait le mauvais esprit d'en désapprouver les conclusions ? Eh bien, qu'on le dise.

telle sorte que la plupart des lecteurs ne pouvaient en saisir le véritable sens », et devaient « voir un plaidoyer pour la théologie catholique dans ce qui n'était qu'une dérision et une charge[1]? »

Mais ce n'est pas tout. Il y a contre le P. Tyrrell quelque chose de plus grave encore. Au mois de juin 1904, il rédigea pour le P. Martin un long mémoire sur les raisons qu'il avait de demander sa sécularisation. Or ce mémoire, qui est un réquisitoire violent, perfide et souverainement injuste contre la Compagnie de Jésus, il l'a communiqué à M. Gout pour qu'il le publiât. M. Gout, comme bien on pense, s'est empressé de remplir son mandat. Il a traduit le mémoire, et l'a fait imprimer en appendice à la fin de son volume[2].

A lire ce factum, c'est plus que de l'étonnement, c'est de la stupeur que l'on éprouve. Les plus haineux et les plus vils adversaires des jésuites ne parleraient pas autrement que ne fait le P. Tyrrell de l'ultramontanisme astucieux et intéressé de la Compagnie, qui, « enracinée au cœur même de l'Église, à Rome, allonge de là ses tentacules à travers chacune des fibres de l'organisme catholique »; de son « esprit de suffisance collective »; de ses principes qui, sur plusieurs points de première importance, sont « contraires aux principes de la morale vulgaire, à l'Évangile de Jésus-Christ et même à l'esprit de saint Ignace »; de sa « conception de l'obéissance », qui est « profondément immorale », et qui, appliquée, amène « forcément la paralysie, par manque d'exercice, de la conscience »; de son système d'éducation protectionniste, qui, avec pour complément « la pratique de l'espionnage et de la délation », n'inspire aux jeunes gens du monde qu'on y soumet que la mésestime des vertus naturelles, un « clé-

1. J. Lebreton, *Catholicisme, réponse à M. Tyrrell*, dans la *Revue pratique d'apologétique* du 15 juillet 1907, p. 536.

2. *L'Affaire Tyrrell*, p. 269-321. « Avec une confiante liberté, dit M. Gout, dans l'avant-propos de son livre, le P. Tyrrell m'avait communiqué son admirable lettre au général des jésuites, qui est un document d'une valeur historique considérable. Suivant son propre désir, — devant lequel n'ont pu que s'incliner les confidents et les exécuteurs testamentaires, — je la publie en appendice intégralement. L'original anglais n'est pas encore venu au jour. Elle paraît donc pour la première fois aujourd'hui. »

ricalisme révérencieux » et la « régularité dans les observances extérieures », et « ne peut aboutir qu'à estropier la pensée et le caractère »; des moyens de « racolage », par lesquels elle assure son recrutement, et qui font d'elle un « traquenard dangereux » pour beaucoup d'âmes; de la pauvreté de son enseignement philosophique et théologique actuel, pauvreté telle que « non seulement ses prétentions à être un corps savant sont fausses, mais qu'elle est vraiment le boulevard de l'obscurantisme théologique ». Et au bout de cinquante pages de ce ton et de cette force, le P. Tyrrell déclare que, alors même qu'il ne serait parvenu qu'à se convaincre de la malfaisance d'un « mensonge aussi spécieux et aussi compliqué que le jésuitisme », il penserait n'avoir pas « gâché sa vie ».

Qu'après cela, et malgré cela, sinon à cause de cela, M. Gout n'hésite pas à appeler le P. Tyrrell un homme d'honneur, un héros, un saint, et à exalter sa grandeur d'âme et son exquise délicatesse morale, — eh bien, mais je le comprends. Et je ne céderai pas à la tentation de m'en indigner en phrases vertueuses et désuètes. Ce serait d'ailleurs superflu. Ne sait-on pas de reste qu'il est des préjugés dont il est impossible à un protestant de se défaire? Quant au P. Tyrrell, les hommes même les moins favorables aux jésuites estimeront qu'en écrivant contre le grand et glorieux Ordre auquel il eut l'honneur d'appartenir pendant vingt-cinq ans, son calomnieux pamphlet, et plus encore en chargeant M. Gout de le publier, il a commis une mauvaise action. Le mot, certes, est dur. Mais, à moins de supposer le P. Tyrrell inconscient, de quel autre se servir qui soit exact?

Inconscient, le P. Tyrrell ne l'était pas. Mais emporté, extrême, impressionnable, mobile, chimérique, tumultueux et candide, il le fut toute sa vie; et c'est ce qui l'excuse. Ce qui l'excuse aussi, c'est que, dans une mesure difficile à exagérer, il a été, par la fatalité des circonstances, la victime des lacunes et des préventions de son éducation glicane, des louanges excessives et des excitations de ses amis, surtout des aspirations et des idées de son temps. Peur de passer pour réactionnaire ou pour mal informé; besoin de se montrer accueillant à toutes

les théories nouvelles en exégèse, en histoire, en philosophie; désir de mettre fin au conflit toujours renaissant de la science et de la foi; tendance à restreindre le domaine du surnaturel et à voir dans les miracles des objets plutôt que des preuves de la croyance; défiance instinctive des conceptions et des démonstrations métaphysiques; claire vue de la continuité des progrès de la critique et des reculs successifs de l'apologétique catholique sur le terrain de la Bible et de l'histoire; perception obsédante de la vie, de l'évolution et de la relativité des institutions humaines : toutes ces idées et tous ces sentiments qui, depuis vingt ans, ont si fortement et parfois si douloureusement agité les croyants, le P. Tyrrell les a ressentis avec une extraordinaire vivacité, et, moins perspicace ou moins fort que plusieurs, il n'a pas su les juger et les dominer. N'y en eût-il pas d'autre raison, celle-ci suffirait pour que tous ceux de sa génération gardent de lui un souvenir apitoyé, que la confiance en l'infinie Bonté rendra moins attristé, et la charité de Jésus-Christ plus fraternel.

EUGÈNE FRANON.

# UN BEL EXEMPLE D'HYPOCRITIQUE

Une nouvelle Revue vient de paraître. Ce sont les *Études historiques et critiques sur l'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel,* dont le directeur et principal rédacteur est le R. P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, Carme déchaussé de la province de France, domicilié à Corioule-Assesse, près de Namur, en Belgique. Le premier article, signé par le Père Marie-Joseph, m'est consacré, à propos de mon article, dans le *Bulletin* de janvier 1911 : *Un faussaire bordelais en 1642.* Je dis que cet article de 23 pages m'est consacré, parce que ce sont mes idées et mes intentions, c'est-à-dire ma personne, qui sont visées : ma thèse et ma discussion ne sont aucunement exposées ni critiquées. Les allusions qui y sont faites sont autant de déformations de mes assertions et de mes arguments. Le résultat final de l'article des nouvelles *Études* est une caricature de ma personne et de mon travail. En mon âme et conscience, je déclare que je n'ai absolument rien à retenir ni à reconnaître vrai dans cette diatribe contre moi. Je n'en suis aucunement troublé ni inquiété, m'en rapportant à l'intelligence et à la bonne foi des lecteurs. A un certain degré, les exagérations et les déformations portent en elles-mêmes leur contre-poison. Je n'imagine pas des lecteurs assez simples d'esprit pour être impressionnés par tout ce tapage. Que ceux qui veulent me juger lisent les pièces du procès, mes articles et ceux de mon contradicteur : ils seront édifiés. Que ceux-là lisent les lignes suivantes, qui, plus pressés, veulent avoir un simple aperçu du sujet.

Le R. P. veut bien montrer qu'il ne m'accuse pas de modernisme et qu'il ne veut pas compromettre l'Institut catholique de Toulouse dans mon affaire. Je le crois bien. Il n'aurait plus manqué que cela. La tragi-comédie eût été trop forte et eût dépassé le degré où elle est encore supportable. Non, il n'est pas au pouvoir du R. P. de me compromettre. Il faudrait d'autres arguments, et ce n'est pas avec de pareilles ficelles qu'on me conduira au précipice. La réalité est plus banale : ce n'est là qu'une agression sans conséquence.

Il va sans dire d'ailleurs que je ne me plains aucunement de l'ordre

des Carmes, où je connais des religieux d'autant d'esprit que de ferme raison, mais seulement de mon contradicteur et de sa Revue. Je ne puis aussi avoir que du respect pour les sentiments qui inspirent le R. P. Mais, tout en respectant ce zèle, je regrette la manière dont il s'exerce et je dirai les motifs de ces regrets. Enfin, que les nouvelles *Etudes* ne s'imaginent pas discuter de plain-pied avec le *Bulletin*, tant qu'elles seront rédigées pareillement. C'est une dérision d'intituler *Etudes historiques et critiques* un recueil qui débute par une manifestation aussi éclatante d'un état d'esprit qui est tout l'opposé de la critique et qui, dans les traités de la méthode, est catalogué sous le nom de « génie de l'inexactitude ». Je laisse ce petit recueil au niveau où il s'est mis du premier coup, c'est-à-dire très bas. Mais je fais des vœux pour qu'une ascension heureuse l'amène bientôt sur notre palier, afin que nous puissions converser avec lui en camarades.

## I. — Fausses allégations.

Dans l'article du R. P., si l'on place à part des attaques contre le P. Zimmerman et qui, mettant en cause un tiers, ne peuvent m'occuper, il ne reste que deux choses : et d'abord, des accusations contre moi. A ce sujet, j'aurais battu ma coulpe, si c'eût été juste ; mais, quelque désir que j'aie d'être agréable au R. P., je ne puis me reconnaître coupable, étant innocent. Je suis obligé de lui laisser pour compte ses accusations : elles n'ont pas pris sur ma douillette.

D'abord un exemple, pour qu'on juge de l'exactitude du R. P. J'ai écrit, p. 25, que les travaux du P. Zimmerman « ont paru avec l'imprimatur de ses supérieurs ». Mon contradicteur me donne un démenti. Il écrit, p. 7 : « Cet imprimatur ne vise que le *cinquième* fascicule. » Cela est ABSOLUMENT FAUX. Il y a un imprimatur du 8 septembre 1905 sur les *premier* et *second* fascicules. Les *troisième* (1906) et *quatrième* (1907) fascicules portent : *Permissu superiorum*. Donc mon assertion est parfaitement exacte, et le R. P., qui veut me rappeler à l'ordre, a le double ennui de nier une vérité et d'affirmer une erreur. — La formule *De permissu superiorum*, qui, à un an d'intervalle, paraît sur deux fascicules du P. Z., sans avoir jamais été désavouée publiquement par les supérieurs, a, pour les lecteurs du dehors, exactement la même valeur que *De provincialis licentia* qui se trouve au verso de la couverture des *Études historiques et critiques* dirigées par le P. Marie-Joseph. Telle est la précision de mon contradicteur, et voilà une manifestation de ce « génie de l'inexactitude » que j'ai été forcé de lui reconnaître. Or, j'affirme que toutes les accusations portées contre moi par le R. P. ont exactement la même valeur que celle-là.

Le R. P. résume ainsi son article, p. 23 : M. Saltet « *appuie son article sur le travail* malsain, scandaleux, *de Launoy,* auteur suspect, déloyal, coutumier de la diffamation, condamné tant de fois par Rome ; et *sur un autre auteur,* dont les soi-disant « Monumenta Carmelitana » *n'ont* point l'autorité, ni *l'approbation qu'il leur prête gratuitement ; son article abonde en invectives qui outragent l'ordre vénérable du Carmel ;* de plus, *en s'attaquant à la dévotion du scapulaire, il tend à rabaisser l'honneur de la sainte Mère de Dieu ; il pourra entraîner les faibles ; mais il soulèvera l'animadversion des amis de la vérité et de tous les fidèles serviteurs de Marie.* »

Je ne suis plus un novice en matière de critique et d'interprétation des textes. Eh bien, je déclare que tout cela (les passages en italiques) est FAUX, ABSOLUMENT FAUX.

1° Le peu que mon contradicteur dit de ma thèse est absolument inexact. Il me représente comme examinant *toute l'histoire du scapulaire,* dont je nierais la réalité[1]. C'est FAUX. JE M'OCCUPE EXCLUSIVEMENT DU TEXTE DE PIERRE SWANINGTON. Ma thèse est celle-ci, p. 26 : « On voudrait montrer que, au sujet de la vision de Simon Stock, *il faut s'en tenir à l'état de l'information avant 1642,* c'est-à-dire qu'il faut écarter, comme n'ayant absolument aucune valeur historique, un texte publié pour la première fois [en 1642] par le Père Jean Chéron de Bordeaux. » L'état de l'information avant 1642, c'est-à-dire les anciens témoins de la vision de saint Simon Stock, ne m'occupent aucunement. *Je dénie une valeur historique au seul texte de Pierre Swanington.* Telle est ma thèse. La manière dont elle est présentée par mon contradicteur est *matériellement* une falsification. L'historicité de la promesse du scapulaire n'est pas abordée dans mon article. Il est lamentable de voir que mon contradicteur déforme ainsi ma thèse et que, négligeant mes arguments, il me fasse des procès de tendance sur des affirmations que je n'ai pas portées.

« Il faut s'en tenir à l'état de l'information avant 1642, » telle est ma thèse, dans ces deux premiers articles. Telle est la position qu'il fallait attaquer et prendre si l'on pouvait.

2° Et déjà l'on voit qu'il est FAUX que ma thèse soit identique avec celle de Launoy, comme le dit mon contradicteur[2]. 1° Launoy nie l'historicité de la promesse ; je ne m'en suis pas occupé. 2° Launoy n'a consacré que peu de lignes au texte de Pierre Swanington, j'y consacre une quarantaine de pages compactes.

1. *Première réponse*, p. 23 : M. Saltet, « en s'attaquant à la dévotion du scapulaire. » *Ibid.*, p. 44 : « M. Saltet, s'attaquant à une tradition religieuse populaire. »

2. *Ibid.*, p. 23 : « M. Saltet appuie son article sur le travail malsain, scandaleux de Launoy. » Cf. aussi les notes précédente et suivantes.

3° Il est FAUX que j'aie dit *de l'ensemble* des arguments des Carmes en faveur de l'historicité du scapulaire : « Il est trop clair que ces arguments étaient pitoyables. » Cette phrase (p. 43) s'applique exclusivement aux *cinq* arguments qui précèdent cette phrase, c'est-à-dire aux arguments *particuliers* opposés, à une certaine date, par les Carmes à l'argumentation de Launoy. Je n'ai pas dit que, depuis lors, les Carmes n'aient pas trouvé mieux. Cette question ne m'occupait pas. Ici encore, il y a donc une falsification *matérielle*.

4° Il est également FAUX (p. 16-17) que j'accepte et fasse mienne l'argumentation de Launoy contre l'historicité de la promesse. J'ai écrit, en insistant et en me répétant (p. 42) : « Ici nous relatons l'argumentation de Launoy, *sans chercher si elle est exacte : c'est là un sujet tout différent de celui de ce travail*... Encore une fois, nous n'avons pas à examiner si les prémisses posées par Launoy sont exactes : silence sur la vision de Simon Stock, jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle ; nous n'avons même pas à considérer si la conclusion est à retenir qu'il tire de ces prémisses supposées exactes : fausseté de la vision de Simon Stock. *Ce qui nous intéresse ici, c'est la suite de l'argumentation* [de Launoy] *et* LA MANIÈRE DONT ELLE A AMENÉ LA FABRICATION DU FAUX. » Je le demande au lecteur de bonne foi : était-il possible d'exprimer plus clairement qu'on n'entendait pas se solidariser avec Launoy? A moins de tout confondre, comme mon contradicteur, il faut mettre de l'ordre dans les discussions.

Et cependant le R. P. écrit : « Rapportons un passage de cet article [de M. Saltet] qui fera connaître de quel esprit il est animé[1]. » Et après la citation du passage où, comme rapporteur et avec les réserves citées plus haut, je résume l'argumentation de Launoy, le R. P. écrit : « Que l'*a priori* est opiniâtre et qu'il est hardi, quand il peut se couvrir du prétexte de la critique! Ainsi la vision de saint Siméon Stock et le don du saint scapulaire par la Vierge Marie n'auraient point d'autre appui historique, de 1251 jusqu'à Paléonydore, vers 1495, que des auteurs plus récents ou qu'une vaine rumeur populaire. [N. B. Je n'ai rien dit de cela. L. S.] TOUTE LA QUESTION EST LA : y répondre sera confondre Launoy et l'accusation de perpétration de faux portée par M. Saltet. »

Tout cela est inexact. Toute la question dont je m'occupe est de savoir si le texte du prétendu Pierre Swanington est un faux. Or elle est absolument *indépendante* de la question de l'historicité de la promesse du scapulaire. On n'imagine pas de pire maladresse ni de pire confusion de méthode que de lier ces deux questions. Le R. P. prouve par là qu'il n'a rien compris au problème que je discute.

1. Comme ce passage contient l'argumentation de Launoy et qu'en même

5° Le R. P. écrit ensuite : « M. Saltet présente Launoy et « *sans* « *aucun embarras* », dit-il; AGIR AINSI, C'EST MANQUER A L'ÉGLISE. » — Je proteste de toutes mes forces. Il y a là une injustice et une fausseté énormes. J'ai écrit ceci : « Voici donc le fameux Launoy. C'est la première fois que j'ai à m'en occuper un peu longuement. Je le ferai sans aucun embarras. Je n'ignore pas que si le *Paradisus Carmelitici decoris* du Père Carme Alègre de Casanate a été mis à l'index romain, en 1646, une sentence identique a frappé, en 1690, les *Dissertationes quinque* de Launoy sur les privilèges du scapulaire, publiées en 1642. *La législation de l'Index est connue de nos lecteurs. Je ne crois pas y manquer, en utilisant* COMME DOCUMENTS HISTORIQUES, *pour reconstituer un épisode de l'histoire littéraire*, les livres du Père Alègre de Casanate et de Launoy. D'ailleurs c'est surtout la *Dissertatio duplex* (1642) de Launoy que j'utiliserai, et elle n'est pas à l'*Index*. » Tel est le sens et l'explication des mots : « Je le ferai sans embarras », dans lesquels le R. P. voit un « manquement à l'Église », tandis qu'en réalité c'est la définition de mon attitude et un acte de soumission à la législation de l'*Index*. — Il n'est pas possible de dénaturer plus complètement mes déclarations, en matière très grave. Ici comme pour tout le reste, je plains mon contradicteur et je lui pardonne de toute mon âme.

Le R. P. tenait particulièrement à me compromettre avec Launoy, et, par ses procédés, il n'a pas de peine à y parvenir. Mais cette compromission prétendue vaut exactement les arguments par lesquels on essaye de l'étayer; elle ne vaut absolument rien : c'est une pure fantasmagorie sortie de l'imagination de mon contradicteur.

J'ai cité les textes de Launoy pour les mêmes raisons que j'ai cité deux condamnations d'images relatives au scapulaire[1], la première par l'Inquisition d'Espagne, la seconde par le Saint-Office, parce que ces textes de Launoy et ces condamnations d'images sont pour moi des *documents historiques* sur la controverse que je retrace. Le R. P. n'a pas osé me faire un reproche de citer les décisions de l'Inquisition et

temps il fait « connaître de quel esprit je suis animé », il s'ensuit que le R. P. me présente comme soutenant les idées de Launoy. C'est *absolument faux.*

Comme une inconséquence de plus ou de moins n'embarrasse pas le R. P., il écrit p. 12 : « Cependant, M. Saltet reproduit longuement les objections de Launoy contre la vision de Simon Stock : *procéder ainsi*, c'est montrer qu'il les fait siennes ou, tout au moins, qu'*il les considère avec complaisance.* » *Procéder ainsi*, dirai-je à mon tour (en considérant ce passage isolément), c'est lancer une accusation dont on n'a pas le courage d'accepter l'entière responsabilité. Il est trop clair que des deux termes de l'alternative, c'est le premier qu'on veut inculquer. En matière aussi grave, il faut être catégorique ou se taire. — Mais quand on compare ce passage à ceux déjà cités, où le R. P. m'accuse formellement, on voit combien il est incohérent.

1. *Bulletin*, 1911, p. 40.

du Saint-Office, quoiqu'elles soient bien plus désagréables pour lui que tous les textes de Launoy. Il se dédommage en écrivant, au sujet de mes citations de Launoy : « C'est manquer à l'Église. » En fait, les conclusions de mes articles ne coïncident pas avec celles de Launoy. Mais coïncideraient-elles qu'elles n'en seraient pas pour cela « malsaines, scandaleuses, suspectes, déloyales. » Une conclusion historique se juge non par ceux qui l'ont présentée, mais par les arguments qui l'appuient.

Toutes ces attaques, tous ces procès de tendance, viennent échouer devant un fait patent, indéniable. Ma thèse est uniquement celle-ci : *Le prétendu texte de Pierre Swanington est un faux qui a été composé en 1642 par le P. Chéron.* Telle est ma thèse, et je n'en suis pas sorti. Cette thèse n'a pas le mérite d'une entière nouveauté : le R. P. Thurston, S. J., et M. Boudinhon avaient reconnu que P. S. est un faux. Le P. Thurston et le P. Zimmerman avaient conclu à une responsabilité partielle de Chéron. Grâce aux nouveaux documents dont je disposais, et à une critique de sources plus complète, j'ai reconnu que la responsabilité entière de Chéron était formellement engagée.

6° On me reproche mes « insultants propos » au sujet du P. Chéron. On ajoute (p. 3) : « De tels procédés de *critique* sont indignes d'hommes sérieux et encore plus de gens d'Église. » A cela je réponds : « Il ne faut pas confondre les questions de vocabulaire et celles de critique, comme fait mon contradicteur, qui mêle tout. La première question à résoudre est de savoir si j'ai raison sur le fond, sur le fait que Chéron a fabriqué le prétendu texte de Pierre Swanington. On verra ensuite si j'ai bien exprimé la réalité. Or, je prétends avoir raison sur le fond. Après cela, j'ai appelé un chat un chat, et Chéron un faussaire : c'est le terme consacré en critique pour les personnages de ce genre, et je n'avais aucun motif de le changer. Pour croire que le R. P. a raison, j'attends que les Pères Chartreux, Jésuites, Oratoriens, et les représentants du clergé séculier me fassent aussi un procès parce que j'ai appelé faussaires les Pères Polycarpe de la Rivière, La Higuera, Jérôme Viguier et l'abbé Stocchi. Mais je sais bien que je ne recevrai jamais, de ces côtés, une assignation aussi burlesque.

Dira-t-on que mon texte est plaisant par endroits? Et après? Quand les critiques sont sérieux, on leur reproche d'être illisibles. Lorsque, pour soulever vivement une masse considérable de références, ils ont recours à une forme animée, on leur reproche d'être irrespectueux.

Enfin et surtout, je ne saurais trop protester contre le procédé qui consiste à extraire de 24 pages très compactes un certain nombre d'expressions, de les rapprocher et de prétendre donner ainsi une idée du ton général d'un travail. Le procédé peut faire illusion à certains

lecteurs, il n'en est pas moins condamnable. C'est de la polémique, et de la plus basse. Je demande à ceux qui voudraient me juger de commencer par me lire.

7° On demeure confondu devant de si puissantes déviations de la pensée d'un grave religieux. Quelle peut bien être la cause de si grandioses erreurs? Vous n'aurez pas à chercher longtemps. Considérez seulement le fait suivant : *le R. P. fond sur moi au milieu de ma démonstration*. Il s'est emparé de mon premier article sans attendre le second et s'est hâté de me pulvériser. C'est là une constatation plaisante que je confie à la méditation des gens de sens rassis. Mon contradicteur ne pouvait avouer plus naïvement qu'il ne tient aucun compte des arguments historiques. C'est que, pour lui, son siège est si bien fait que *je ne puis pas avoir raison*. Ajoutez à cela cette irritabilité spéciale qui provient de la manie de la persécution. Dès lors, pourquoi attendre que je m'explique, que j'aie terminé une démonstration dont toutes les parties sont solidaires? Il vaut bien mieux essayer de se débarrasser de moi, d'un seul élan et d'un seul coup.

On se souvient peut-être que, dans mon premier article, j'ai dû parler de la pétulance critique d'un Père Carme de Milan, « enflammé d'aspirations confuses et assoiffé de nouveautés ». Il était réservé au Père Carme mon contradicteur de nous donner le spectacle d'un égarement de sens inverse, mais aussi fâcheux. Je suis forcé de dire que le R. P. est un parfait modèle de la pétulance *a*critique, c'est-à-dire d'une ardeur inspirée par le zèle le plus pur, bien que peu éclairée et injuste pour moi. On trouve donc les deux extrêmes dans l'ordre des Carmes : l'hypercritique et l'hypocritique. Mais on y trouve aussi, et je le sais fort bien, des historiens de juste milieu, qui pratiquent la critique tout court, sans pétulance d'aucune espèce, et qui sont humiliés des emportements de mon contradicteur.

8° Qu'il eût mieux valu pour tous que le R. P. exposât ma thèse et essayât d'en discuter successivement les arguments! Par malheur, il n'en a rien fait. Et ici, comme toujours, la critique des sources vient illuminer la situation. Sachez, lecteur, que la *Première réponse* du R. P. à mon article est composée en grande partie à l'aide de coupures faites dans une brochure lithographiée du même R. P., publiée il y a trois ans, en 1908. Cette brochure est intitulée *Réfutation des erreurs publiées par le P. X. contre les traditions et les privilèges du Carmel*. Il va sans dire que cette brochure ne prévoyait pas mon article,et pourtant c'est de là que le R. P. tire les arguments dont il prétend m'écraser. Pareil procédé est plaisant. Ce n'est pas avec des lieux communs qui visaient un autre auteur ou avec d'anciens arguments qu'on peut réfuter une discussion aussi précise et aussi neuve

que la mienne; sans compter que je connaissais depuis plusieurs mois cette brochure lithographiée. Je n'avais alors trouvé rien de bon à y prendre. Maintenant que cette brochure me revient de la main des typographes, il n'y a que la forme extérieure de changée. Le contenu est le même et ne fait pas sur moi plus d'effet.

Contraste comique. Tandis que, pour les raisons indiquées, le R. P., qui me vise, ne m'atteint pas, mon second article, qui ne visait pas le R. P., l'atteint en plein. Je veux parler surtout de la page 91 du *Bulletin*. Le lecteur peut s'y reporter. Je n'en citerai que quelques lignes : « Dans les discussions critiques, c'est mauvais signe lorsqu'un des deux opinants en vient aux gros mots. *Tu te fâches, donc tu as tort,* cet adage est, dans les cas pareils, une vérité d'expérience, surtout lorsque cet odieux tapage sert à cacher un silence trop prudent sur le vrai point du débat. On ne saurait trop le redire : lorsque la critique a amené les discussions de textes à un certain point de maturité, il faut s'expliquer, fût-on le roi de l'érudition. Les indignations faciles et la logomachie ne servent de rien, elles nuisent même, car elles sont un aveu d'impuissance et de culpabilité. »

Ce passage, comme la plus grande partie de mon second article, est une réponse anticipée au réquisitoire du R. P., qui n'avait pas encore paru. Plusieurs ont bien voulu me rendre ce témoignage. Je puis donc y renvoyer nos lecteurs et couper court.

## II. — Fausses doctrines historiques.

Bouillant d'ardeur et brouillant tout, voilà où en est venu mon contradicteur. Encore s'il s'était borné à dénaturer mes thèses et à caricaturer ma personne et mes intentions! Mais il a fait mieux. Il a fallu que la méthode historique et la théologie positive souffrissent encore de ses atteintes, ainsi qu'en témoigne son article. Il y a là un nid de fausses doctrines historiques. Si j'avais moins de confiance dans le bon sens des lecteurs, je dirais que ces doctrines sont un danger qu'il faut surveiller; qu'un cordon sanitaire est à établir promptement, si l'on ne veut pas voir la contagion amener une épidémie redoutable dans les divers cantons de l'érudition. Je prendrais de là occasion pour prémunir les « faibles », comme dit le R. P. dans son langage compatissant pour une partie de mes lecteurs. Mais non, j'exposerai les doctrines, et le lecteur jugera.

Le R. P. ose citer, sans protestation et sans dégager sa responsabilité, la parole suivante de l'hypercritique Seignobos (p. 3) : « *La critique ne peut prouver aucun fait,* va jusqu'à dire un de ses pontifes, *elle ne fournit que des probabilités.* » Seignobos, *Introd.* (p. 166). —

Et ce n'est pas là un oubli, car le R. P. écrit plus loin, en prenant acte des variations de la critique allemande : « C'est comme une gageure contre la *critique historique*, qui nous force de confesser qu'elle *n'est*, LE PLUS SOUVENT, *qu'une science conjecturale*, laquelle décide, en bien des cas, sur des probabilités, de la date d'un document et de son authenticité. »

Et maintenant, ami lecteur, rappelez-vous qui a appelé l'histoire une « petite *science conjecturale* ». C'est Renan. — Demandez-vous ce que devient le christianisme, si « la critique ne peut prouver aucun fait, ne fournit que des probabilités ». — Demandez-vous si, le christianisme étant un fait et une doctrine, le scepticisme historique est moins dangereux que le scepticisme philosophique.

Devant la gravité de ces réponses et de ces résultats, vous penserez tout de suite que la bonne foi du R. P. a été surprise, et vous soupçonnerez, dans sa pensée, quelques grosses confusions : interprétation charitable qui se trouve pleinement justifiée. Le R. P. nous dit : « Ceux qui connaissent tant soit peu les questions de *critique historique*, savent qu'elle *est, de toutes les sciences*, LA MOINS CERTAINE, et celle qui exige le plus de modestie dans celui qui s'en occupe; car, recherchant le vrai par le témoignage, dans les textes, les monuments, la tradition, elle ne peut PRÉTENDRE À LA certitude métaphysique, mais SEULEMENT À UNE certitude morale, à UNE PROBABILITÉ PLUS OU MOINS GRANDE. » Tout le passage est à encadrer. Dans la dernière phrase vous reconnaissez le mot de Seignobos cité plus haut : l'histoire « *ne fournit que des probabilités* ». Cet exposé du R. P. est malheureusement aussi erroné que peu cohérent. En parlant de l'histoire, l'auteur définit la certitude historique une certitude morale qui serait une probabilité plus ou moins grande. C'est une erreur absolue et, matériellement, l'affirmation du scepticisme historique. L'auteur regarde la certitude morale comme inférieure de sa nature à la certitude métaphysique. La vérité, c'est que ces deux certitudes sont d'un ordre différent, mais parfaites, chacune dans leur ordre. La certitude historique est dite morale, parce qu'elle est fondée sur *les lois de l'activité libre de l'homme*, et non pas parce qu'elle aurait je ne sais quelle infériorité vis-à-vis de la certitude métaphysique. Il fallait écrire : « Par suite des matériaux qu'elle utilise, la certitude historique n'est pas la certitude métaphysique, c'est *la* certitude morale, qui est d'ailleurs une vraie et complète certitude. »

On se demandera comment le R. P. en est venu à une théorie aussi dangereuse et aussi négative de la connaissance historique. La chose est bien simple. Dès lors que mon contradicteur renonçait à discuter ma thèse et mes arguments, comme c'était son devoir élémentaire, il

ne lui restait qu'une ressource, celle de tenter de déprécier les instruments dont je me sers, c'est-à-dire les procédés de la critique historique, afin de ruiner indirectement mes conclusions. Quelques déclamations vagues et l'affectation d'un air entendu y suffisaient. Il fallait détendre les mailles de l'argumentation historique, jusqu'à ce que le P. Chéron pût s'échapper. Voilà une évasion qui risquerait de nous coûter cher!

Cette explication vous paraît-elle trop simple pour être vraie? Attendez un peu. Le R. P. va vous mettre en présence d'une affirmation peut-être plus invraisemblable encore et qui, elle aussi, ne comporte que l'explication que je viens de dire. Pour sauver son héros, il ne suffit pas à mon contradicteur de ramener la certitude historique à une probabilité plus ou moins grande : la critique, qui est, d'après lui, si impuissante à établir la réalité des faits, ne le serait pas moins à écarter les erreurs ou formations légendaires. Dès lors, en critique, la confusion serait complète, et, dans cette eau trouble, Chéron ne manquerait pas de s'échapper. Voyons cela.

On sait ce qu'est l'argument du silence (ou argument négatif). C'est celui qui se tire, contre la réalité d'un prétendu fait, ou d'un prétendu texte, du silence d'un ou de plusieurs auteurs qui auraient certainement connu le fait dont il s'agit, *s'il eût été réel,* et qui, l'ayant connu, en auraient certainement parlé. Dès lors ce silence est un démenti; d'où le nom d'argument négatif qui lui est donné. Prenez l'exemple des fausses Décrétales, de ce recueil où se trouvent une centaine de faux documents, qui sont pour la plupart des lettres de papes. Parmi ces lettres, une soixantaine seraient des papes des trois premiers siècles. Vous savez comment la critique établit la fausseté de ces lettres. C'est que, jusqu'au milieu du IX<sup>e</sup> siècle, elles n'ont été citées par personne. Or, si ces lettres étaient authentiques, elles auraient été connues, et, étant connues, elles auraient été citées. Comme il n'en est rien, c'est qu'elles sont fausses. Tel est l'argument négatif, un des principaux instruments de l'historien pour faucher les faussetés de l'histoire. Tout le monde sait d'ailleurs que l'argument négatif est délicat à manier.

Écoutez maintenant ce que nous dit le R. P. Et d'abord il nous répète, avec un ton pénétré et révélateur, les principes que l'on inculque, dès les premières leçons, aux théologiens de première année, puis il ajoute que, dans la pratique, l'argument négatif *n'est, « pour ainsi dire,* JAMAIS SÛR ». Ce qui est encore une fausseté et compromet toute la certitude historique. A ce propos, Mabillon a écrit : « C'est par ce moyen que non seulement les catholiques font voir *la fausseté* de ce qu'ont écrit plusieurs auteurs, même assez anciens, de la papesse Jeanne, et D'UNE INFINITÉ D'AUTRES *qui s'étaient glissées dans l'histoire* depuis trois ou

quatre cents ans; et c'est redonner le cours à ces sortes de fables, que de ne vouloir pas admettre l'argument négatif en matière d'antiquité : ou plutôt, *c'est pécher contre le* **sens** *commun et contre la vérité*. C'est condamner tous les historiens et même les Docteurs de l'Église qui s'en sont servis dans leurs écrits[1]. »

Lecteur de bonne foi, comparez[2] l'affirmation de mon contradicteur : Dans la pratique l'argument négatif n'est, « pour ainsi dire, JAMAIS SÛR; » et l'affirmation de Mabillon : c'est par l'argument négatif qu'on a débarrassé l'histoire « D'UNE INFINITÉ » D'ERREURS. Vous voyez combien cette seconde affirmation du R. P. complète la première et couronne le scepticisme historique. Il a commencé par dire que l'histoire n'arrive qu'à une probabilité plus ou moins grande pour l'établissement des faits. Il dit maintenant qu'elle n'est pour ainsi dire jamais sûre pour écarter les faussetés, car, comme l'a dit Mabillon, l'argument négatif est la grande ressource pour écarter les faussetés historiques.

Oui, ce sont là des fantômes qu'on agite devant nous. Je l'ai montré par l'autorité de Mabillon. J'en donnerai maintenant une raison tirée de la nature de la documentation historique. En règle générale, l'historien n'est pas réduit à employer, sans contrôle, un argument purement négatif. D'ordinaire, à cet argument viennent se joindre, pour constituer une argumentation complexe, un ou plusieurs arguments positifs, c'est-à-dire des témoignages qui sont le contrôle de l'argument du silence. Tel est le cas pour les fausses Décrétales. L'argument du silence, qui serait à lui seul suffisant, est vérifié, de la façon la plus formelle, par l'argument tiré de la critique des sources, car celle-ci a montré que ces prétendus documents sont une mosaïque, un centon de textes empruntés à des documents encore existants. Or ces documents sont en grand nombre postérieurs, et de plusieurs siècles, aux prétendus papes qui les auraient utilisés!

Après cela, les lecteurs qui me font l'honneur de me lire auront sûrement remarqué que le texte prétendu de Pierre Swanington, dont j'ai démontré la fausseté et indiqué l'auteur, se présente devant la critique dans les mêmes conditions que les fausses Décrétales. D'abord

1. *Revue Mabillon,* mai 1910, p. 15 : *Mémoire de l'argument négatif.*

2. On arrive à un résultat analogue en comparant la maxime du R. P. avec celle du P. DE SMEDT sur l'argument négatif, dans *Principes de la méthode historique,* Paris, 1883, p. 227 : « Rien de plus rationnel que ce procédé. *Tous les jours,* il est mis en œuvre dans les cours de justice... (p. 229). *Combien de fois,* n'arrive-t-il pas devant les tribunaux... *Il doit en être de même dans les procès historiques, chaque fois que,* par un concours de circonstances bien constatées, le silence d'un auteur équivaut à une déclaration de ce genre. » Et cependant le R. P. se réclame de Mabillon et du P. De Smedt. Que voulez-vous? C'est le « génie de l'inexactitude ».

l'argument du silence nous permet d'écarter sûrement ce texte comme un faux. En effet, ce texte est caractérisé, en plus de la suite matérielle des mots et des phrases, par la réunion d'un récit de vision (date et circonstances) et d'un miracle qui aurait eu lieu (dans des circonstances de lieu et autres) immédiatement après la vision. Voilà autant de particularités signalétiques de ce texte, qui nous permettront de le reconnaître dans toute la littérature subséquente, s'il y fait son apparition. Or ce texte, s'il est authentique, ne pourra manquer d'y être signalé : 1° parce que le texte prétend être une circulaire envoyée à tout l'ordre (il a donc une large publicité et aura par suite été connu des historiens si nombreux de l'ordre, ou au moins de quelques-uns d'entre eux); 2° parce que ce texte, ayant été ainsi certainement connu, aurait dû être certainement mentionné à cause de son intérêt primordial. Or il n'en est rien jusqu'en **1642**. Donc ce texte est un faux.

Si jamais l'argument négatif prouve, c'est bien dans le cas présent. Mais, de plus, cet argument négatif ne serait pas nécessaire pour prouver la fausseté de notre texte, parce que cette fausseté ressort d'une manière éclatante d'un argument positif : je veux dire la critique des sources qui prouve par *plusieurs* constatations convergentes de quels matériaux ce texte a été composé et vers quelle date. Et maintenant que le R. P. continue ses déclamations : on sait ce qu'elles valent.

J'y reviens, parce que c'est un point essentiel. Lorsque j'affirme que, pour tirer de peine le P. Chéron, mon contradicteur compromet gravement les principes d'où résulte la valeur de la connaissance historique, vous reste-t-il, par impossible, quelque doute? Le R. P. se charge de vous les enlever par un exemple convaincant. Grâce aux principes qui sont les siens et qui viennent d'être indiqués, voici comment il juge la valeur de la documentation historique sur l'apostolat de saint Pierre à Rome : « Aucun témoignage formel, contemporain, ne peut être produit pour établir que saint Pierre ait été le premier évêque de Rome. *Ce n'est que plus de cent ans après sa mort qu'apparaît le premier document l'affirmant avec clarté*. Il est fourni à la fin du second siècle seulement par saint Irénée[1]. »

1. *Première réponse*, p. 14. Voici comment le R. P. enchâsse cette perle. Ce passage cité est précédé du suivant, qui nous donne les préoccupations (légitimes dans leur principe, mais injustifiables dans l'application qui en est faite) de mon contradicteur : « Les ménagements dont on doit user envers ces traditions religieuses monastiques populaires ou envers celles des églises particulières, vont ressortir pleinement d'un fait, entre tant d'autres, pris dans l'histoire de l'Église romaine elle-même. » Et après la citation contenue dans le texte ci-dessus, le R. P. conclut : « Cependant, voilà un fait connexe d'un dogme de foi : la transmission des prérogatives de Pierre aux évêques de Rome;

J'ose dire que, dans le passage cité, la phrase imprimée en italiques est lamentable. Elle montre sur le fait et en flagrant délit le travail de déformation historique, si bien continué par le R. P. Emporté par les aberrations de principe que j'ai signalées, il en vient donc à dire que les attestations de l'apostolat de saint Pierre à Rome antérieures à saint Irénée *ne sont pas claires*. Je suis bien fâché de le dire, mais en ces matières le R. P. est plus négatif qu'un historien du dogme, dont je puis bien dire qu'il n'a pas été suivi et qui a écrit : « *Saint Irénée n'a pas été le premier* à rattacher la fondation de l'Église de Rome aux apôtres Pierre et Paul : *cela, dix ans avant lui, Denys de Corinthe l'avait fait*[1]. » Dira-t-on que j'exagère et que ce rapprochement de noms, que je n'ai pas cherché, est forcé? Il n'en est rien. Le R. P. dit que les textes antérieurs à saint Irénée ne sont *pas clairs;* l'historien que je cite dit qu'ils sont « *d'une obscurité relative*[2] ». Où est la différence? Elle est en faveur de l'historien que je cite contre le R. P., car cet historien admet que *le texte de Denys de Corinthe est clair.* D'après le R. P., le texte de Denys, antérieur à saint Irénée, *n'est pas clair.*

Et voilà comment, sans mauvaises intentions, le R. P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, quant aux origines apostoliques de l'Église romaine, est plus négatif qu'un auteur dont l'hypercritique, sur ce point, est réfutée de la façon la plus décisive par les travaux de Mgr Duchesne[3]. Mais je sais bien ce qui attend le Directeur de l'École Française de Rome : il va recevoir, un de ces jours, du R. P. Marie-Joseph un diplôme lui reconnaissant la qualité d' « ingénu », celle-là même que le R. P. m'a décernée de la manière la plus libérale. Et maintenant, après avoir donné un regard à cette grossière caricature de ma personne, revenons au sujet sérieux qui nous occupe.

Quand on ne trouve pas claire la fausseté du prétendu texte de Pierre

dogme qui ne peut être certain que si la vérité du fait est hors de contestation. Or ce fait repose sur une tradition, et nulle conclusion scientifique ne saurait prévaloir contre elle. Il est donc des bornes à la critique. »

Comme si on ne le savait pas! Et dire que, pour établir ce truisme, le R. P. ébranle les bases historiques du *Traité de l'Église!*

1. I. Turmel, *Histoire du dogme de la papauté*, Paris, 1907, p. 43.

2. *Ibid.*, p. 43, p. 38.

3. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, tome I, p. 62 : « Dans sa lettre aux Romains (sous Trajan, 98-117), saint Ignace d'Antioche vise leurs traditions apostoliques et nous montre ainsi qu'*elles étaient déjà connues et acceptées en Asie et en Syrie...* A Rome, naturellement, *les souvenirs étaient encore plus clairs.* Saint Clément (à la fin du premier siècle) réunit les apôtres Pierre et Paul avec les Danaïdes, les Dircés et autres victimes immolées à propos de l'incendie [de Rome, en 64]. Tous ensemble, ils sont représentés comme faisant un seul groupe; ensemble ils ont été *pour les Romains, parmi eux*, un grand exemple de courage.

Swanington, on ne peut pas trouver clairs, quant à l'apostolat de saint Pierre à Rome, les témoignages de la *Ia Petri,* de saint Clément Romain, de saint Ignace d'Antioche, de Denys de Corinthe. Comment en serait-il autrement? On ne peut pas, à volonté, déformer sa vision et la remettre au point. Quand on ne veut pas voir la fausseté du texte de Chéron, il faut renoncer à voir la vérité des titres historiques de l'Église romaine. Quand les mailles du réseau où nous parvenons à étreindre la vérité sont élargies jusqu'à laisser passer des énormités comme le prétendu Pierre Swanington, elles doivent laisser échapper les vérités historiques, lors même que celles-ci, comme dans le cas présent, sont des dimensions d'une baleine.

Tout cela est digne de l'auteur qui a réussi à trouver un Carme... dans Tacite (*Hist.*, II, 78), en prenant le prêtre Basilide, qui fut consulté par Vespasien sur le Carmel, pour « un ermite fils d'Élie » établi dans le « lieu devenu chrétien[1] »! Les deux propositions : « l'aruspice Basilide est un Carme; le prétendu texte de Pierre Swanington est authentique », débordent également de vérité. La première était destinée à terrasser un jésuite, le P. Goudard ; la seconde doit refréner non moins sûrement mon hostilité bien connue contre les Carmes.

## III. — La morale de l'incident.

Trouvera-t-on que j'insiste beaucoup sur cette affaire? Je ne le crois pas. Sans doute, en toute sincérité, je n'ai absolument rien perdu de la confiance que j'exprimais au début de cet article. Bien plus, le caractère maladif du cas que j'examine s'est imposé à moi avec des évidences multipliées, à mesure que mon travail d'analyse se poursuivait. En réalité, c'est là un cas extraordinaire, qui nous montre, avec un grossissement terrible, certaines déviations auxquelles on n'attache pas assez d'attention en temps ordinaire. Et c'est ce motif même qui m'engage, puisque l'occasion m'en est donnée, à tirer quelque bien du mal, en précisant quelques points essentiels. Ce n'est pas deux fois dans sa vie qu'on recommence des déclarations comme celle-ci. Tant vaut donc dire, d'un seul coup, tout ce que comporte le sujet.

En critique, il ne suffit pas d'avoir de bonnes intentions : il faut, de plus, connaître les questions et la méthode dont on s'occupe. Sans cela, on peut, involontairement, commettre les pires méprises. Celui qui s'aviserait d'écrire sur la physique et la chimie sans avoir étudié préalablement ces sciences, se rendrait bientôt ridicule. Mais quand il s'agit d'histoire, le premier venu se croit en droit de se prononcer

1. Le *Culte de la Vierge Marie sur le Mont-Carmel et un nouveau contradicteur,* dans les *Chroniques du Mont-Carmel,* Chèvremont, 1906, p. 19.

souverainement, soit de vive voix, soit par écrit. Bien que n'ayant souvent aucune notion de la méthode, il s'improvisera historien et jettera hardiment le reproche d'hypercritique sur les professionnels, qui ont du moins le mérite d'avoir étudié les questions qu'ils traitent. Il ne lui viendra jamais à l'esprit que l'histoire, et en particulier celle des saints, est de ces études qui exigent, elles aussi, un apprentissage technique, auquel aucune divination ne saurait suppléer. Bien plus, il ne se doutera pas que pour acquérir une pleine intelligence de telle discussion critique, il faut avoir certaines idées générales sur les modes de transmission et de déformation de la vérité historique, spécialement en fait d'histoire des saints. Faute de posséder ces idées générales, il en viendra à attribuer une valeur absolue à des témoignages ou à des détails qu'un historien averti classera, aussitôt, parmi un grand nombre de faits semblables, dont la valeur est parfaitement étudiée. Enfin l'honnêteté la plus élémentaire exige que l'on fasse un exposé exact et une critique suivie et sérieuse des arguments qu'on prétend réfuter. Hors de là il n'y a qu'inintelligence et divagations.

Tel est le danger, telle est la facilité de l'erreur à commettre sur le fond même de la question discutée, lorsqu'on se lance dans ces études sans une préparation suffisante. Le danger des erreurs et des injustices à commettre sur l'auteur du travail que l'on discute est encore plus grand. La conscience catholique est, avec juste raison, si délicate en ces matières, que toute insinuation, à plus forte raison toute accusation formelle ou violente peuvent avoir les plus fâcheux contrecoups. *Nescit vox missa reverti.* Lors même que la discussion est de bonne foi, il y a un réel dommage causé, ne serait-ce que l'éclat donné par la publicité à un incident. D'ailleurs un auteur même innocent aura-t-il toujours le loisir et les divers moyens de publicité et autres nécessaires pour se défendre, c'est-à-dire réalisera-t-il l'ensemble des conditions requises pour se retirer sain et sauf du filet dans lequel on veut l'envelopper? Bien plus, lors même qu'il s'agit d'un professionnel de ces travaux, il est livré sans défense à des entreprises de ce genre. Des personnes qui ne l'ont jamais vu, qui l'ont à peine lu, ne se feront aucun scrupule, entre la poire et le fromage, de discuter, du cœur le plus léger, des questions qui mettent en cause son honorabilité ou sa compétence professionnelle et son honneur ecclésiastique.

Mes chers confrères, il y a là une injustice formelle. J'oserai vous le dire, parce qu'il faut avoir le courage des responsabilités de sa fonction. J'ai d'assez bons ennemis à gauche, pour avoir le droit de m'exprimer librement avec nos amis de l'extrême droite. Je n'ai jamais mis mon drapeau dans ma poche. Si ma position n'a pas été encore assez définie,

je donnerai, cette fois, les dernières précisions. A mon humble avis, en fait de critique, il est impossible à un historien catholique d'avoir d'autres principes que ceux de l'*Historisches Jahrbuch* de la Société historique des catholiques allemands; des *Analecta Bollandiana* des Pères Jésuites Bollandistes; de la *Revue d'histoire ecclésiastique* de l'Université catholique de Louvain. Dans les discussions où il s'agit de traditions pieuses, mes principes sont ceux qui ont été formulés au *Congrès scientifique international des catholiques*, à Munich, en 1900, par le R. P. Grisar, S. J., sur l'Hyperconservatisme. Telle est ma manière, et je compte bien ne pas en changer.

On sait qu'à notre époque on reproche souvent à la France d'être trop pacifique et de n'oser pas, quand il faudrait, mettre la main à la garde de son épée. Je n'examine pas si ce reproche est fondé, mais, pour dire toute ma pensée, il me semble qu'à l'heure actuelle la science catholique a, par moments, une attitude trop pusillanime. Et, sans doute, de ce fait il y a bien des explications, dont la meilleure est qu'il y a quelques années on n'a pas pris position assez nettement contre l'hypercritique. Il en est résulté, dans une partie de l'opinion catholique, une défiance qu'il y aurait de l'aveuglement à ne pas voir. Et par un contre-coup trop naturel, parmi les travailleurs on est passé quelquefois d'une assurance exagérée à la timidité : la maxime serait : pas d'affaires. Sans doute, la science ecclésiastique n'a pas besoin qu'on se sacrifie pour elle, mais il y a tout de même des circonstances où il faut savoir dire non. Pour mon humble part, je ne cherche pas la bataille, mais je ne suis pas de ceux qui la fuient, parce qu'il y a des cas où elle est absolument nécessaire.

Certains délicats se récrieront, mais cela m'est égal. Ce sont les mêmes qui ont laissé compromettre temporairement la science catholique par l'hypercritique. Toujours par délicatesse, ils la laisseront aussi compromettre par l'hypocritique. Le gâchis sera complet. Je ne demande pas qu'on me défende, me chargeant tout seul de ce soin, mais j'ai bien le droit de rappeler la maxime *hodie mihi, cras tibi*. Il est une certaine tenue du marché scientifique qu'il faut faire observer, si l'on ne veut pas que l'opinion prenne le change et confonde la science avec sa contrefaçon.

Mais, dira-t-on, pourquoi aller traiter de sujets délicats, comme votre Pierre Swanington? Le moment est bien choisi! — Oui, mon cher confrère, le moment est toujours bien choisi, dans l'Église, pour faire avancer la vérité. Vous ne voulez pas sans doute que, chargé d'étudier l'histoire, je m'occupe de métaphysique? Mes intentions, je les ai définies au début de mon travail, en citant les paroles du P. Savio prononcees devant Son Éminence le cardinal Rampolla. Oui ou non,

admettez-vous que les catholiques ont le devoir de ne pas laisser nos adversaires s'emparer de nos sciences religieuses? Si nous nous abstenons, si, par une crainte injustifiée, nous n'abordons pas les problèmes qui se posent, ceux-ci seront résolus sans nous et contre nous. Comme l'a dit justement le P. Savio, en parlant de ce travail critique : « *Certainement ce qui n'a pas encore été fait se fera...*, et il paraît excellent que cet examen scientifique, ce soit nous-mêmes catholiques qui le fassions, nous prêtres et religieux, avant qu'il soit fait par les adversaires. » Si nous procédons autrement, nous n'aurons pas même le bénéfice d'une lâche tranquillité. Les solutions fausses nous reviendront de tous les côtés, par les enfants de l'école que l'instituteur aura trompés, par les élèves des lycées, par les étudiants des facultés.

Nécessairement il faudra répondre ou abdiquer. Mais pour répondre, il ne suffira plus de répandre la vérité, il faudra préalablement détruire l'erreur qui aura pris possession des esprits. Au lieu de prendre l'offensive, nous serons dans la situation de gens qui se défendent.

Qu'on le sache. Nos adversaires et nos gouvernants veulent introduire dans les Facultés[1] et dans les lycées, l'histoire de la formation du christianisme, l'histoire du dogme en particulier. Il n'y a plus, il ne peut plus y avoir de question réservée. Nos aumôniers de lycées, nos aumôniers des divers groupes de la jeunesse catholique voient déjà et verront de plus en plus surgir devant eux toutes les objections. Une seule attitude est possible, celle qui est seule digne de notre nom de catholiques : une sincérité absolue, l'étroite union de l'esprit ecclésiastique et de l'esprit scientifique. De nobles âmes éprouvent, devant la critique, une impression d'effroi et des velléités d'abdication, mais elles n'engagent qu'elles-mêmes. L'Église, sûre de sa cause, ne s'est jamais refusée à une discussion convenable de ses titres historiques ni de l'histoire de ses saints. Elle pense que, pour elle, toutes les découvertes sont bonnes à faire. Elle est et reste en pleine lumière historique. Ses fidèles ne sauraient plus mal la servir qu'en semblant douter d'elle, comme s'il fallait faire fléchir en sa faveur les principes de la critique.

Tel est mon programme, en ces questions de critique. Dans les matières libres, quand je commence une recherche, je ne sais pas le résultat auquel j'arriverai. Mais après discussion, quand je l'ai trouvé, je le dis simplement, parce que l'Église n'a pas besoin de nos mensonges. Ainsi ai-je fait dans le cas présent.

1. Pour les Facultés, cet enseignement est déjà organisé. Il est donné à Paris par M. Guignebert; à Lyon, par M. Virolleaud ; à Montpellier, par M. Babut ; à Lille, par M. Nicolardot.

* * *

En résumé, le tout est de savoir s'il était coupable, ou indélicat, ou inopportun de ma part d'examiner l'authenticité du texte de Pierre Swanington et d'en rechercher l'auteur. Poser la question c'est la résoudre, car la négative serait une interdiction de l'histoire aux catholiques, et la possibilité d'une telle interdiction est du nombre des choses que je ne croirai pas facilement.

Je vais plus loin. Comme je l'ai prouvé, je n'ai pas abordé la question de l'historicité de la promesse faite à saint Simon Stock et de celle faite à Jean XXII. Mais, aurais-je fait cet examen, je n'aurais aucunement manqué à mon devoir; c'eût été m'occuper d'une discussion qui est librement traitée par les catholiques d'Allemagne et d'Angleterre[1]. Je me réserve le droit d'y prendre part quand je le jugerai convenable. Je n'ai rien à retirer de mon article, et je n'ai rien à y ajouter.

Enfin, j'ai terminé. La *Première réponse* du R. P. Marie-Joseph sera-t-elle suivie d'une seconde? Je n'en sais rien et ne m'en préoccupe aucunement. Dès sa première sortie, mon contradicteur a donné sa mesure et s'est fait juger. Matériellement, son article n'est qu'une injustice à mon égard et un attentat contre la vérité historique. Sa *furia* est incontestable; mais elle va se briser contre un mur plein et solide[2].

Louis SALTET.

1. Voir, à la suite de cet article, la première des *Notes et critiques*, sur un travail du R. P. Thurston.

2. Voici la lettre que, le 23 février, j'ai adressée au Directeur des *Études historiques* :

« Monsieur le Directeur,

Je reçois aujourd'hui le premier numéro (février 1911) des *Études historiques et critiques sur l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel.* Ce fascicule contient (p. 1-23) un article intitulé *Première Réponse à M. l'abbé Saltet sur son article : un Faussaire bordelais en 1642*, par le Père Marie-Joseph du Sacré-Cœur.

Cet article donne, de mon travail, une idée si inexacte et contient contre moi des imputations tellement graves que mon droit de réponse ne fait aucun doute devant l'équité naturelle ni devant la loi. Dans ces conditions, je suis sûr que des religieux français se feront un honneur de reconnaître mon droit dans toute son étendue.

Je me garderai bien de faire l'avocat devant vos lecteurs. Il me suffira de leur soumettre les pièces du procès et de m'en remettre à leur intelligence et à leur bonne foi pour la sentence à porter. Cette procédure est d'ailleurs la seule possible, car l'article de votre *Revue* contient trop d'inexactitudes pour que je puisse les relever sans grande perte de temps et sans un gros ennui pour vos lecteurs.

J'ai donc l'honneur de vous envoyer le texte de mon article et de vous demander de l'insérer dans votre prochain numéro avec la présente lettre, à la même place (la première) et dans les mêmes caractères que l'article du P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur.

Veuillez agréer, etc.

Au nom de mon droit de réponse, je me réserve de donner le bon à tirer de mon article dans vos *Études*. Je vous demande donc expressément la communication de l'épreuve de mise en pages de ma lettre et de mon travail. »

Par une lettre datée du 1er mars, le R. P. Marie-Joseph me répondait, en qualité de Directeur, par une fin de non-recevoir injustifiée.

***

En me refusant l'exercice du droit de réponse, mon contradicteur me donne lieu de soupçonner qu'il se défie quelque peu de « l'intelligence ou de la bonne foi » de ses lecteurs. Ce m'est une raison d'insister et de dire que je considère et considérerai comme sophistique toute prétendue réponse où mes arguments ne seront pas exposés et réfutés, comme c'est d'usage en critique.

Les procédés de discussion du R. P. sont inadmissibles. J'ai d'autant plus le droit de m'en plaindre que j'ai toujours suivi une méthode différente. En 1902, M. Bœhmer, historien très autorisé du moyen âge, a écrit une étude très soignée où il prétendait démontrer que Lanfranc de Cantorbéry est l'auteur responsable de quelques faux (bulles de papes et canons de conciles). Dans le *Bulletin* de 1907, p. 227 et suiv., j'ai discuté et réfuté cette thèse. Que mon contradicteur veuille bien comparer cette étude à la sienne; ce sont là deux études tout à fait analogues quant au fond; il verra la différence de nos manières et comprendra que je sois peu satisfait de la sienne.

***

D'ailleurs je m'explique mal que le R. P. soit inconsolable de ce que j'ai déprécié les découvertes de Chéron. — Depuis les jours de Chéron, n'y a-t-il pas eu d'autres découvertes sensationnelles et plus que suffisantes pour nous dédommager de ce déchet? — Voilà une question que je pose, avec le plus vif intérêt et la plus grande confiance, au R. P. Marie-Joseph...

L. S.

# NOTES ET CRITIQUES

Herbert THURSTON, S. J., *Iconoclastic criticism*, dans *The Month*, mars 1911, p. 246-257 (Londres).

Cet article publié par le R. P. THURSTON, dans *The Month*, la Revue des Pères Jésuites anglais, mérite d'être rapproché du discours prononcé en 1900, à Munich, au *Congrès* scientifique international des catholiques, par le P. Grisar, rédacteur à la *Civiltà Cattolica*, discours plusieurs fois cité dans le *Bulletin* et qui a pour titre l'*Hyper-conservatisme*, et aussi du discours du P. Savio, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université grégorienne : *Les papes et les traditions religieuses populaires*. Ce sont là trois textes qu'il y aurait le plus grand intérêt et le plus grand profit à traduire et à réunir en volume. C'est un triptyque éminemment instructif, et le parfait accord de ces trois savants Jésuites amènerait la paix dans certains esprits inquiets sur les rapports de la critique et des traditions pieuses.

Dans ce travail[1], le R. P. Thurston prend occasion de mon premier article, *Un faussaire bordelais en 1642*, pour revenir sur la série d'études qu'il a publiées, il y a une dizaine d'années, dans le *Month*, sous le titre de *Our popular devotions*[2]. Il rappelle d'abord la différence essentielle, et longuement signalée dans l'article précédent, qui existe devant la critique, entre les traditions dogmatiques ou connexes au dogme et les traditions exclusivement de fait ou historiques. Ensuite, il cherche si le temps a justifié ses conclusions, c'est-à-dire si la science catholique a, sur ces points délicats, reconnu les résultats du travail critique. Et le R. P. constate que le temps et l'opinion des savants catholiques lui ont donné raison. Et d'abord, quant au choix de son sujet, il écrit que « son idée première était de *discuter l'histoire du scapulaire, comme celle* du Chemin de la Croix, le

1. Son article est intitulé *Critique iconoclaste*. C'est le mot employé bien injustement par *The Irish ecclesiastical Record*, 1911, p. 98, pour caractériser la critique du R. P. Celui-ci ne s'en émeut pas et prend de là occasion pour montrer que la science catholique lui a donné raison.

A la même page du *Record*, on parle « des DIFFICULTÉS résultant de l'acte récent de la Congrégation sanctionnant la *substitution* de médailles aux scapulaires ».

2. Dans *The Month*, DIX-SEPT articles depuis juillet 1900 jusqu'à juin 1903 inclusivement. M. Boudinhon a traduit et adapté ces articles dans la *Revue du clergé français*, tomes XXVIII, XXIX, XXXIII et XXXVI.

Rosaire, la Bénédiction du très saint Sacrement, les neuf vendredis et le reste ». Et de fait, le R. P. a publié, en 1904, une étude très remarquée sur le scapulaire. En second lieu, quant à la manière dont l'opinion des savants catholiques a accepté les principes et certaines conclusions proposées par lui, le R. P. Thurston prend pour *criterium* deux grandes publications catholiques allemandes. C'est d'abord le *Kirchliches Handlexikon*, publié à Munich par M. Buchberger, chanoine titulaire et directeur du Iohanneum, avec le concours d'un comité et un grand nombre de collaborateurs religieux et séculiers. Parmi les collaborateurs se trouve le R. P. Fonck, directeur de l'Institut biblique de Rome. Personne ne soupçonnera une pareille publication d'être moderniste, ni même d'être capable de manquer d'une manière quelconque non seulement à l'Église, mais même au *sensus fidelium*. Or le R. P. constate que ce recueil, très répandu dans le clergé allemand, propose les mêmes conclusions que lui-même. Ainsi en est-il aussi du *Konversations Lexikon*, encyclopédie publiée par la librairie catholique Herder de Fribourg et grandement louée par S. S. Pie X. Le R. P. donne des exemples de la conformité de ces deux grands recueils avec ses propres idées.

On voit l'intérêt de cet article, au moment où je suis en différend avec un représentant de l'hypocritique. Pareilles discussions sont réglées par le vote des critiques, tel qu'il est donné dans les revues compétentes. L'article du P. Thurston est un premier suffrage. Des divers exemples, donnés par le R. P., sur l'état de la critique catholique, je ne citerai que la question du scapulaire. On a vu dans l'article précédent que je ne me suis pas occupé de rechercher si la tradition relative à la remise du scapulaire par la Sainte Vierge à saint Simon Stock est authentique ou légendaire. Mais puisqu'on m'y oblige, je suis amené à déclarer que si, contrairement à ce qui est la vérité, je m'étais occupé de cette discussion critique, je n'aurais « manqué » ni à l'Église, ni à la Sainte Vierge, ni à l'ordre du Carmel, ni au *sensus fidelium*. Et pour le prouver, je n'ai qu'à utiliser l'article du P. Thurston.

Le R. P. n'a pas pu citer le dernier fascicule du *Kirchliches Handlexikon*, paru en février 1911. L'article *Skapulier* est signé par M. Bihlmeyer, professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté de théologie de Tubingue. On y lit, tome II, col. 2127 : « D'après la tradition de l'ordre du Carmel, la Sainte Vierge apparut à saint Simon Stock, le 16 juillet 1251, à Cambridge et lui remit le scapulaire, qui est une partie de l'habit de l'ordre, comme gage du salut pour tous ceux qui, en mourant, en seraient revêtus... Depuis le XVIe siècle, de nombreux papes ont permis d'annoncer cette vision et cette promesse comme une pieuse croyance (*pie credi potest*). Mais contre son historicité il y a de graves objections. Les anciens chroniqueurs de l'Ordre du Carmel ne savent rien de cela. — Un prétendu témoignage qui proviendrait de Pierre Swanington, un compagnon de saint Simon

Stock, est certainement apocryphe. Cf. Saltet dans le ***Bulletin de littérature ecclésiastique*** (Toulouse), 1911, n^os de janvier et février. » Et, dans le même ***Handlexikon***, à l'article SABBATINA, tome II, col. 1873 : « Aujourd'hui le caractère apocryphe de la Bulle sabbatine est hors de doute et reconnu dans l'Ordre même des Carmes. »

Le ***Konversations Lexikon*** cité par le R. P. Thurston est encore plus explicite. On y lit, tome VII, p. 910 : « La Bulle de Jean XXII proclamant, en 1322, l'indulgence sabbatine, est tenue pour apocryphe, bien qu'aucun soupçon ne puisse atteindre le décret de Paul V, de 1613, qui permet d'annoncer comme une « pieuse croyance » que la Sainte Vierge secourra, dans le Purgatoire, *ceux qui réalisent les conditions de l'indulgence.* » Dans l'article SCAPULAIRE, *ibid.*, p. 1677, il est dit que la bénédiction de l'Eglise lui donne le caractère d'un sacramental et qu'il est, pour ceux qui le portent, un signe de leur consécration et un rappel de leurs devoirs. On ajoute : « Pour cette raison, on peut, avec sécurité, laisser ouverte la question de savoir quelle est la crédibilité des révélations privées, souvent mal attestées, que l'on rencontre à l'introduction des divers scapulaires. » Et à l'article Simon STOCK (*ibid.*, p. 1640), il est dit que « ce saint est spécialement rappelé à l'occasion du scapulaire qui, d'après la légende, lui fut donné par la Sainte Vierge comme un gage de protection ».

Tel est, d'après le P. Thurston, l'état de l'enseignement, quant à la question présente, dans le clergé et chez les laïcs catholiques d'Allemagne. Encore une fois, je n'ai pas pris part à cette discussion, qui ne m'occupait pas. Mais l'aurais-je fait, j'aurais été en très honorable et très sûre compagnie, car je ne pense pas que le R. P. Marie-Joseph veuille hausser ses invectives jusqu'aux représentants les plus autorisés de la science catholique en Allemagne et en Angleterre[1].

Non, ni l'honneur de l'Eglise, ni celui de la Sainte Vierge, ni celui du Carmel, ni le ***sensus fidelium,*** ne sont engagés dans les discussions sur l'historicité du scapulaire, ni d'autres traditions analogues, ni, encore moins, dans la discussion de l'authenticité du prétendu Pierre Swanington, la seule dont je me sois occupé.

Les lecteurs remarqueront d'ailleurs combien ces résultats de la critique, rappelés par le R. P. Thurston, sont à rapprocher des deux condamnations d'images relatives au scapulaire et que j'ai rappelées : la première par l'Inquisition romaine, en 1613[2], la seconde par l'Inquisition espagnole[3], en 1640. Sans doute l'Inquisition d'Espagne n'a pas l'autorité du Saint-Office de Rome, mais personne ne la soupçonnera

1. M. Boudinhon n'admet pas non plus l'historicité de la vision de saint Simon Stock (***Revue du clergé français***, tome XXXVI, 1903, p. 634 et sq.).

2. L'Inquisition romaine interdit, en 1613, les images représentant la Sainte Vierge DESCENDANT au Purgatoire pour délivrer les associés du scapulaire. Or, il y a dans la bulle Sabbatine : « Ego mater gloriosa DESCENDAM sabbato... [et confratres] REDUCAM. » Le Saint-Office condamne donc ce qu'aurait dit la Sainte Vierge? (***Bulletin,*** 1911, p. 39.)

3. L'Inquisition d'Espagne *condamne entièrement*, en 1640, les images repré-

de vouloir réduire le surnaturel, ni manquer à l'Eglise, à la Sainte Vierge, etc. Qu'on veuille bien relire ces textes ecclésiastiques, après avoir lu le résumé de l'état scientifique dressé par le R. P. Thurston.

Un mot pour finir : je crois que bien des malentendus seront définitivement écartés, lorsqu'on se sera décidé à faire une discussion sincère et prudente de la valeur historique et de l'histoire du *pie creditur*. Cette étude est une nécessité. Pourquoi le P. Thurston ou quelqu'un de ses émules ne la ferait-il pas?

L. Saltet.

---

**Marius Sepet, *Louis XVI*, étude historique. Paris, Téqui, 1910, in-12 de 494 p.**

Une étude sur Louis XVI formait le complément naturel des travaux que M. Marius Sepet a déjà consacrés à la Révolution. On ne s'étonnera pas qu'à côté des nombreux travaux que suscite, à cette heure, cette période de notre histoire, il n'ait pas jugé que le sien fût hors de saison. Il s'est arrangé d'ailleurs pour que son livre de vulgarisation ne nous laissât rien ignorer des découvertes que cette histoire doit aux travaux de ses devanciers; les noms de Chérest, de Mortimer-Ternaux, de Taine, d'Edmond Biré, d'Aulard, d'Albert Sorel et même d'Adalbert Wahl et de Klingkwostroem, qui courent au bas des pages, montrent qu'il a puisé aux sources les plus sûres et les plus variées.

Sans viser au titre d'œuvre originale, son livre n'en offrira pas moins au commun des lecteurs un exposé calme et sympathique de la vie et de l'œuvre du malheureux monarque. Le respect qu'il porte à sa royale infortune ne l'empêche point de voir ses trop réelles imperfections, pas plus que ses imperfections ne lui dérobent ses indéniables qualités.

Tout en servant de complément aux travaux antérieurs de M. S., le *Louis XVI* forme bien un livre indépendant et complet par lui-même; l'auteur ne s'est pas fait faute pour cela de nous renvoyer parfois à ses *Préliminaires de la Révolution*, à ses *Six mois d'histoire révolutionnaire*, etc. L'inconvénient ne serait pas grand, si ce procédé n'avait pour effet d'amener l'auteur à passer très rapidement sur certains faits qui seraient aussi bien à leur place dans une biographie de Louis XVI et que le lecteur, qui n'a pas toujours sous la main les volumes précédents de M. Sepet, est quelque peu désappointé de ne pas trouver ici. C'est ce qu'on peut constater notamment pour la conduite de Louis XVI vis-à-vis de la constitution civile du clergé : ce qui en est dit là paraît aujourd'hui notoirement insuffisant. On est plus heureusement satisfait sur d'autres points, par exemple sur l'éducation de Louis XVI, qui est peut-être la partie plus neuve de son livre.

A. Degert.

sentant la Sainte Vierge donnant le scapulaire à saint Simon Stock et prononçant les paroles de la promesse : « In hoc moriens æternum non patietur incendium. » (*Bulletin*, 1911, p. 40.)

---

Action populaire. *Année sociale internationale,* 1911 (2ᵉ année). Reims, 1911, in-8°, 733-186 pages. Prix 9 francs.

Sous peu, le *Bulletin* fera connaître en détail à nos lecteurs cette entreprise si bien conduite d'éducation sociale qu'est l'*Action populaire*. Il suffira pour aujourd'hui d'annoncer l'apparition de l'*Année sociale internationale* (2ᵉ année, 1911). Ce volume in-8° de neuf cents pages compactes renferme une masse énorme de renseignements groupés, pour la France, en trois parties qui embrassent toute l'activité sociale : la famille, la profession (le syndicalisme), la cité. Une introduction groupe préalablement les notions d'ensemble et les renseignements d'ordre général. Vient en dernier lieu, paginée à part, en une sorte d'appendice, une revue très documentée de la vie sociale à l'étranger en 1906-1910. Les pays y sont rangés selon l'ordre alphabétique; le plus souvent chaque chapitre a été rédigé sur place par un correspondant national. Il est impossible d'entrer dans le détail de ce que contiennent les multiples subdivisions de cet ouvrage, qu'il est au surplus facile de deviner. Il ne perd pas de vue un seul instant le double but qu'il s'est proposé et qui le rend indispensable à toute bibliothèque de social, en particulier aux cercles d'études. Il veut être à la fois un manuel d'information, très complet, très au courant et un guide pour l'initiation à l'étude des problèmes sociaux. La somme prodigieuse de détails précis et accumulés sous forme de statistiques, d'énumérations, de citations apodictiques, de bibliographies copieuses, donnera la facilité de compléter ce que l'étude théorique des lois et principes sociaux peut garder de trop abstrait en fournissant la contre-épreuve salutaire des réalités. D'autre part, quelques indications discrètes s'appuient au bon moment sur la signification des faits et aident à en dégager la leçon qu'ils comportent. Le livre est intéressant à lire; il est unique comme instrument de travail. Fruit d'un labeur immense, possible seulement dans un laboratoire aussi bien outillé qu'est la maison de l'Action populaire, offrant toute garantie au point de vue religieux et scientifique, l'*Année sociale internationale* se recommande d'elle-même à tous les hommes d'œuvres, en particulier à nos prêtres désireux de pratiquer autour d'eux l'apostolat social sous sa double forme d'enseignement et de pratique. La modicité de son prix le met à la portée de leur modeste budget.

Ferdinand Cavallera.

---

*Bibliothèque centrale d'étude,* 13, rue de Miromesnil, Paris 8ᵉ[1].

Que de fois parmi nos anciens élèves, initiés aux méthodes de la haute culture intellectuelle, puis appliqués au soin de paroisses rurales qui leur laissent des loisirs assez abondants, le regret s'est manifesté

1. S'adresser pour tous renseignements au secrétaire, M. Piolet.

de ne pouvoir continuer, faute de ressources, à s'intéresser à leurs études comme ils le voudraient! Il existe déjà pour les y aider certaines organisations de Prêt-Revues fort utiles. La *Bibliothèque centrale d'étude* s'est préoccupée de se rendre, en ce genre, plus utile encore. Elle comprend d'abord un service de revues françaises et étrangères, générales ou techniques, qui par un système analogue à ceux des œuvres similaires et organisé dans des conditions particulières de bon fonctionnement, offre aux lecteurs dispersés hors des grands centres le moyen de suivre, sans avoir trop à débourser, le mouvement intellectuel contemporain. Ceux mêmes qui le désirent peuvent se constituer ainsi à prix réduit des collections utiles à consulter. Il y a aussi, et c'est par là surtout que la Bibliothèque centrale d'étude veut rendre son œuvre plus bienfaisante, un service de livres. Il s'agit moins de livres de lecture courante que de livres de travail. On s'adresse non pas à des lecteurs simplement désireux de se distraire un moment en prenant connaissance de la dernière pièce ou du récent roman, mais à l'homme d'étude n'ayant point autour de lui les ressources nécessaires pour s'y livrer avec fruit. Les modestes travailleurs de province apprécieront la pensée qui a présidé à l'organisation maintenant achevée de cette bibliothèque. Sans doute les livres ne sont pas encore bien nombreux, quoique le catalogue, complété par un bulletin bibliographique (*Livres et Revues*), en fasse connaître déjà plusieurs milliers. Mais dès maintenant la Bibliothèque rend des services fort appréciables et elle se sent assez solidement assise pour faire des sacrifices considérables en vue de répondre aux demandes sérieuses qui lui seraient adressées. Il est désirable qu'elle trouve l'accueil le plus sympathique auprès de ceux auxquels elle veut rendre service. Le nom de son organisateur et secrétaire, le P. Piolet, ceux des membres du comité de patronage, membres de l'Institut, avocats, grands industriels, professeurs de facultés, indiquent assez le sérieux de l'entreprise. A Paris même les abonnés pourront bientôt trouver une salle de travail où seront mis à leur disposition les volumes récemment parus et les périodiques, avantage appréciable, puisque la Bibliothèque nationale ne possède pas encore ce dont se glorifie à bon droit la Bibliothèque royale de Bruxelles, une salle exclusivement consacrée aux Revues de l'année. A Bruxelles, sur présentation d'une carte spéciale, l'on peut, sans autre formalité, se mettre au courant de près de deux mille publications périodiques. Nous ne saurions, pour la Bibliothèque centrale d'étude, entrer dans le détail de son organisation. Elle doit se compléter bientôt par un bureau de consultations intellectuelles et un bureau de recherches et de travaux. Il suffira d'avoir attiré sur elle l'attention de nos lecteurs.

Ferdinand CAVALLERA.

Santa Teresa, *Las Moradas*, in-8°, xvi-329 p., par Tomás Navarro Tomás, Ediciones de La Lectura, Madrid, 1910.

C'est le premier volume d'une nouvelle collection de Clásicos Castellanos. La nouveauté de cette collection consiste à « verter el tesoro de nuestra letras en el libro moderno », c'est-à-dire à introduire dans la librairie espagnole l'édition à la moderne : texte rigoureusement fixé, typographie soignée, format élégant, prix abordable (extraordinaria baratura : 3 pesetas). Chaque œuvre éditée sera précédée d'une introduction biographique et bibliographique et accompagnée de notes concises et substantielles.

Le manuscrit de *las Moradas* est à Séville, au couvent des Carmélites de Saint-Joseph. Il y était déjà avant la mort de sainte Thérèse, puisque, le 22 février 1582, le P. Rodrigo Alvarez écrivit sur la page blanche qui restait après las Septimas Moradas son approbation « del espiritu de este libro ». Déjà le P. Jerónimo Gracián, Provincial des Carmélites et ami de sainte Thérèse, avec un zèle indiscret et souvent malencontreux, avait inséré dans le manuscrit de nombreuses corrections et explications.

C'est sur ce manuscrit que Fr. Luis de León fit à Salamanque, en 1588, la première édition de *las Moradas,* débarrassant le texte de tout ce qui sentait une collaboration étrangère. C'est sur une reproduction autographiée de ce même manuscrit (reproduction faite en 1882, à l'occasion du troisième centenaire de la mort de la sainte, sur l'initiative et sous la direction du cardinal Lluch, archevêque de Séville) que T. N. vient de faire cette dernière édition : il va sans dire que T. N. a supprimé, lui aussi, tout ce qui n'était pas de sainte Thérèse.

Les *Demeures* ont été souvent éditées avec les autres œuvres de sainte Thérèse. Parmi ces éditions, il convient de citer : celle de Doblado (Madrid, 1778), à laquelle T. N. renvoie souvent; celle de la B. A. E. (Madrid, 1877), édition courante, très défectueuse; celle enfin de don Vicente de la Fuente (Madrid, 1881), plus soignée, mais laissant encore à désirer, parce que D. Vicente a probablement utilisé une copie du dix-huitième siècle au lieu du manuscrit original.

T. N. a étudié de très près ce ms. Il indique et justifie ses « leçons » dans un Appendice critique (319-324) où l'on rencontre, à côté de remarques importantes, un peu trop de notes insignifiantes. De cette « lecture » scrupuleuse résultent des améliorations très nombreuses, dont plusieurs de conséquence. Confrontant son texte avec celui de Doblado, nous avons relevé, dans les seules Moradas primeras, plus de cinquante variantes, toutes au bénéfice de la nouvelle édition. En voici deux :

Doblado : « ni saben que hay en aquel tan precioso lugar ni aun qué piezas tiene » (6, 28). — T. N. : « ni saben que hay en aquel tan precioso lugar, *ni quién está dentro,* ni *an* que piezas tiene » (10, 7-8).

Doblado : « sabandijas y bestias que están dentro del Castillo » (7,

7-8). — T. N. : « que están *en el cerco* del Castillo » (10, 20). Dentro fait contresens.

L'orthographe des auteurs anciens, même des auteurs du XVIᵉ siècle, présente une difficulté à l'éditeur. Doit-il la transcrire servilement? Peut-il la moderniser? T. N. adopte une solution moyenne, très satisfaisante. Il maintient des formes archaïques d'imparfaits, telles que acudie (17, 18), tenien (213, 9), à côté des formes classiques en ía. Il respecte les graphies particulières de sainte Thérèse, si instructives au point de vue phonétique[1], mais il remplace *x* et *g* par la consonne moderne *j*[2].

« La parte de annotación es modestísima. » Les notes grammaticales sont claires[3] et bien distribuées. T. N. souligne avec raison les formas familiares. Il prend soin de préciser, d'après les meilleures sources, la signification des termes rares et celle des termes employés dans une acception spéciale : bateria (38, 19), divertirse (47, 1), huelgo (90, 14)... Il explique même le sens de certaines phrases : le style de sainte Thérèse, si prime-sautier, si conversation, semble parfois une gageure d'anacoluthes et d'ellipses.

Les notes explicatives sont brèves, mais judicieuses. T. N. éclaircit les passages importants par des citations tirées des autres œuvres de la sainte, d'œuvres d'auteurs contemporains, et même d'œuvres inédites (ms. de Bibl. Nac.). Je crois qu'il met un peu de coquetterie à donner les références des « alusiones bíblicas » avec la traduction en espagnol des textes correspondants de l'Écriture Sainte[4].

Dans l'introduction, T. N. résume la vie de sainte Thérèse, donne de sa « spiritualité » cette formule heureuse : « Marta y Maria deben ir juntas en el servicio del Señor, » et termine par ces mots : « El alto comentario doctrinal no era para este sitio. » A défaut d'un commentaire doctrinal[5], un résumé analytique, tel qu'on en trouve dans nos éditions un peu soignées, aiderait à suivre le développement de la pensée de sainte Thérèse à travers ses digressions et même ses « sublimités » ; *los epigrafes* de la table des matières, empruntés à Fr. Luis de Léon, ne sauraient en tenir lieu.

1. an pour aun; Ilesia pour Iglesia; esterior pour exterior; dicipulos pour discípulos.

T. N. aurait pu nous faire grâce de l'orthographe des citations latines, telles que Beatus vir qui timed Dominun (46, 22). Cependant le « Miqui bibere Cristus est, mori lucru » (285, 2-3) est bien joli.

2. Pájaros (2, 11) pour páxaros; majestad (4, 5) pour magestad.

Donc magestad (2, 15) est un erratum (ainsi que sans doute labrios, 11, 8).

3. Sauf note 2, p. 7. Parlant de la substitution fréquente de *i* à *e* (siguridad), T. N. dit : « La causa de este cambio se comprende mejor en espiriencia. » Pourquoi? T. N. aurait bien fait de renvoyer à la Gramática histórica de M. Menéndez Pidal, comme il le fait à partir de la page 54.

4. T. N. y déploie un zèle excessif. Les textes des pages 6, 34, 40... sont vraiment trop connus. Bien que son attention soit très éveillée à l'endroit des alusiones bíblicas, il lui en échappe quelques-unes, par ex. 41, 15...

5. Cependant T. N. a senti lui-même le besoin d'écarter une fausse interprétation de la pensée de sainte Thérèse (108, 16).

Avec ces réserves en somme bien légères, nous louons le travail très consciencieux de T. N. Mais nous nous demandons à quelle catégorie de lecteurs s'adresse la nouvelle collection : trop savante pour les uns, le sera-t-elle assez pour les autres? La Lectura ne le sait peut-être pas trop elle-même, et peut-être veut-elle tenter un essai.

Alfred Dufréchou.

---

C. Lecigne. *Le Fléau romantique,* in-12, 316 p. Lethielleux, Paris, 1910.

M. l'abbé Lecigne publiait récemment, sous le titre *le Fléau romantique,* sept conférences qu'il avait données à l'Institut catholique de Lille, et deux autres études « qui contenaient trop de lui-même pour être portées dans une chaire d'enseignement » (p. 7). Il lui a « semblé découvrir dans la littérature romantique, comme à leur source originelle, la plupart des maux dont nous mourons aujourd'hui » (p. 8). Contre les intentions funestes des « maîtres du jour », qui, afin d'affermir et de prolonger leur règne, lui donnent, dans les programmes de l'enseignement, une place excessive, il a voulu « faire œuvre d'hygiène intellectuelle et morale » en dénonçant « sa corruption essentielle » (p. 7). En cela, il ne fait que marcher sur les traces de M. P. Lasserre et de M. E. Seillère, qui, en 1907 et en 1908, écrivaient contre le romantisme deux vigoureux et superbes réquisitoires. Mais tandis que M. Lasserre avait intitulé son livre : *le Romantisme français,* M. Seillère intitule le sien : *le Mal romantique,* et M. L., le *Fléau romantique.* C'est, on le voit, une progression géométrique; c'est aussi une indication. M. L. s'inspire de MM. Lasserre et Seillère, et ceux-ci de Taine, qui a écrit du romantisme : « Le délire ambitieux que décrivent les aliénistes et qui se complique fréquemment de mélancolie, de surexcitation nerveuse, de tics et de langueurs érotiques, en est le fond. » Taine lui-même ne se souvenait-il pas du mot de Gœthe : « J'appelle le classique ce qui est sain, et le romantique ce qui est malade. » Ainsi rien de nouveau dans le livre de M. Lecigne, pas même en injustice. Comme MM. Lasserre et Seillère, il ne signale que ce qu'il y eut de mauvais dans le mouvement romantique. Or, on pourrait écrire un chapitre sur les bienfaits du romantisme : je me bornerai à quelques observations.

Il faut déplorer sans doute que Chateaubriand, pour défendre le christianisme, ait dû solliciter les sensibilités et les imaginations plutôt que la raison. Du *Génie* dérivent la *Chute d'un ange* et l'*Espoir en Dieu,* le panthéisme de Lamartine et le déisme de Musset. Mais il faut savoir dire aussi que son apologétique, tout incomplète, toute fâcheuse qu'elle est, redonnait à une génération voltairienne le sentiment religieux et le respect du christianisme, et rendait ainsi possible la surprenante restauration catholique d'après 1830. Assurément, il

eût mieux valu, par la philosophie et l'histoire, démontrer la valeur, je veux dire la vérité, du catholicisme. Mais n'est-ce pas quelque chose que, ne pouvant donner la foi, il en ait donné le besoin impérieux? « ... Malgré moi, l'infini me tourmente. » On ne sera plus, de longtemps, « athée avec délices », comme un Mirabeau ou un Chénier. Du reste, Chateaubriand a eu d'autres disciples que les Lamartine et les Musset. Lacordaire et Montalembert le lisent avec ferveur et admiration. En 1828, Montalembert s'enthousiasme de *René,* « qu'il met au-dessus de tout ». Et il se trouve ainsi que Chateaubriand inspire les deux grands apologistes du catholicisme, à la tribune, dans la chaire, dans la presse, et leur donne, sinon toute leur méthode, du moins leur accent; il fait plus, il leur prépare un auditoire. Le *Génie* avait détruit le respect humain qui fermait aux hommes les églises; ils y entrèrent, et Lacordaire les retint.

La littérature, la psychologie et la morale romantique abondent en crimes ou en absurdités. Qui pourrait le contester? Il y a *Chatterton, Hernani, Antony, Lélia, l'Enfant du Siècle*. Mais ne distinguerons-nous pas du mouvement général l'erreur, la défaillance ou la folie de quelques-uns et des chefs eux-mêmes? Vigny fait du détraqué Chatterton le symbole du poète. Lamartine l'imagine tout autrement, et Montalembert écrivait : « Je suis enchanté du poème de V. Hugo sur le *Poète dans les Révolutions :* c'est une idée sublime. »

Le même Dumas qui mit sur la scène *Antony* jeta aussi à travers le monde les *Trois Mousquetaires*. Condamnez « l'homme fatal », mais dites aussi avec M. Parigot : « Cet homme, qui vola sur la bouche des hommes, a laissé quelques romans dignes d'être relus, où il a prodigué la vie, le mouvement, la gaieté, l'esprit, et reflété un idéal d'action, familier, mais héroïque. » Pareillement Hugo commit Didier et mille extravagances. Mais aussi qui a mieux célébré les sentiments naturels et les grandes idées morales, la nature, la conscience, la famille, la patrie, l'humanité? Il abandonna le catholicisme et, plus tard, le combattit; il fut « Jocrisse à Pathmos », mais cessa-t-il jamais de défendre le spiritualisme et de montrer Dieu partout, en nous et autour de nous? On peut avouer cela sans passer pour « hugolâtre ».

Les premiers héros romantiques, les René, les Antony, les Hernani, les Rolla, manquent de volonté comme ils manquent de conscience. Ils ignorent l'action et le devoir. Furent-ils toutefois un fléau, « un virus, une peste »? Au contraire, dans la vie sociale on ne trouvera pas d'hommes plus résolus et plus conscients que Chateaubriand, Lamartine, Montalembert, Hugo, Michelet ou Victor de Laprade. Il ne suffit pas de rappeler les vers d'Hernani :

> ... Je suis une force qui va,
> Agent aveugle et sourd de mystères funèbres.

Si l'on veut être juste, il faut reconnaître aussi que les générations romantiques eurent leur héroïsme et leur grandeur, et qu'elles eurent d'autres guides que les forces du « subconscient ». Enfin, il faut

accorder que V. Hugo se livre trop souvent à une invention purement verbale, que la sensibilité et l'imagination trop souvent l'emportent loin du bon sens; mais si l'esthétique romantique consiste uniquement à « déraisonner », comme le veut ce classique de Musset, comment se fait-il qu'elle ait inspiré les plus belles œuvres d'art qu'on ait vues depuis Racine, et qu'elle ait donné à la France sa littérature populaire? Aussi bien, c'est l'imagination qui crée.

Dans l'ordre social, on accuse le romantisme d'avoir apporté l'esprit révolutionnaire. Le vrai coupable ne serait-ce point Descartes, un classique? On l'accuse encore de nous avoir infectés d'individualisme et de démocratisme. Or, s'il ne faut pas l'anarchie, il ne faut pas non plus refuser à l'individu son légitime développement. L'ordre demande le pouvoir, il repousse la tyrannie. Et l'on peut ne pas aimer la démocratie, elle n'en demeure pas moins une forme intelligible et permise. Oui, romantisme et libéralisme sont choses identiques, comme l'établit Hugo et le déclare Montalembert. Mais il y a du bon dans le libéralisme, s'il y a eu du mauvais; il y en a donc aussi dans le romantisme. Pas plus que le libéralisme n'est essentiellement un « virus », le romantisme n'est ou n'a été qu'un « fléau ». Ne craignons pas de le reconnaître : ce n'est que justice.

M. L. écrit au début de son livre : « Celui qui parle..., comme toute sa génération, a frissonné aux généreuses sentimentalités des poètes, des romanciers et des historiens. Il lui a fallu l'expérience de la vie, la cruelle vision du mal social, pour avouer son erreur. On le comparera sans doute à quelque jeune vandale qui « voudrait anéantir le Dieu qu'il a quitté » (p. 11-12). En effet, le *Fléau romantique* est bien le livre d'un « émigré ». Joseph MONBRUN.

---

H. BREUIL, *Bibliographie*, 1899-1910, in-8° de 16 p. Fribourg (Suisse), 1910.

Bien qu'il ne soit pas usité, en ce Bulletin, de signaler les œuvres de science pure, comme les sujets traités par M. l'abbé Breuil mettent en question les problèmes les plus délicats de l'origine humaine, il convient de tenir nos lecteurs au courant des remarquables travaux du savant professeur. Voici dix ans que ses recherches, ses découvertes, ses articles et ses livres apportent dans les milieux scientifiques les plus divers un étonnement continu. Il n'est pas sans doute une époque de ces âges primitifs que M. B. n'ait exploré, et sur laquelle il n'ait apporté de solides et brillantes révélations : époque paléolithique ancienne, époque paléolithique récente, époque néolithique, époque du bronze, époque du fer. Parmi ceux qui se sont consacrés à l'exploration des gisements et des grottes qui ont, semble-t-il, à peu près livré le secret de la constitution physique des premiers hommes, M. B. tient une place d'honneur : le lecteur admirera dans cette bibliographie le nombre et l'importance de ses travaux personnels. Ces questions touchent de plus près

l'apologétique catholique, mais nous ne saurions encore nous désintéresser de tout ce qui se fait autour de nous pour reconstituer, non seulement le type physique de nos ancêtres, mais encore leur vie morale, leur puissance intellectuelle et leurs instincts esthétiques. On sait que M. B. a, personnellement, de beaucoup enrichi les collections d'outils, de petits instruments, d'objets d'art et d'ornements du corps dont s'enorgueillissent nos musées nationaux. Il était utile d'indiquer les Revues où l'inventeur consignait, au fur et à mesure, ses découvertes : on ne peut que remercier M. B. d'avoir ainsi facilité les recherches parmi son œuvre déjà considérable. Qu'il me suffise, en effet, de dire qu'elle comprend 122 articles, et un grand in-4° sur la caverne d'Altamira.

Il nous faut souhaiter que les conclusions scientifiques de M. B. soient de plus en plus connues, aujourd'hui surtout que les recherches sur l'origine et la préhistoire humaines servent à certains de prétexte pour battre en brèche nos croyances les mieux assises. On se souvient, en effet, des déductions troublantes que M. Boule tirait de la découverte de la Chapelle-aux-Saints, et de l'aventureuse mais perfide restauration que de faux savants, avides de réclame, imposaient au squelette du Moustier. Contre ces entreprises dont notre foi aurait à souffrir, il nous est agréable de songer que se dressent aujourd'hui l'autorité, la compétence, la probité scientifique de M. l'abbé B. et du Dr H. Obermaier, son collègue à l'Institut de paléontologie humaine, fondé à Paris par le prince Albert de Monaco[1]. Grâce à la généreuse initiative du prince, qui n'a pas craint de mettre à la tête de son Institut deux prêtres, les mémoires, les publications des travaux effectués, les monographies, les articles de revue, les conférences vont se succéder sans interruption, exposant au grand public l'état de ces questions dont nous connaissons toute l'importance. Il est à prévoir que l'influence des travaux de M. B. apparaîtra considérable, et ce sera justice.

Joseph DEDIEU.

---

*Correspondance de Bossuet,* nouvelle édition, publiée par CH. URBAIN et E. LÉVESQUE, t. III, Paris, Hachette, 1910, in-8° de 575 p. (Collection des *Grands Ecrivains de la France*).

Le troisième volume de la *Correspondance de Bossuet* n'a pas tardé à rejoindre les deux premiers. Il nous apporte les lettres écrites par ou à Bossuet entre le 18 mars 1684 et le 22 décembre 1688; soit 198 en tout. Pour la même période l'édition Lachat n'en contenait que 105. 73 lettres nouvelles constituent donc l'apport de l'édition présente, et un bon nombre d'entre elles paraissent pour la première fois; car, selon la juste remarque des éditeurs, on doit bien regarder comme inédites celles qui n'ont vu le jour que dans la *Revue Bossuet;* elles n'y étaient

1. Voir le très intéressant article de M. B. paru dans la *Revue scientifique* du 21 janvier 1911.

publiées qu'en vue de l'édition actuelle. Même pour les lettres qu'ils ont trouvées dans les éditions précédentes, MM. Urbain et E. Lévesque se sont efforcés de remonter jusqu'aux originaux ; ils ont réussi pour 97 des lettres qu'ils nous donnent, et pour 22 autres ils ont pu utiliser des copies authentiques. Les appendices qui terminent le volume contiennent en outre quelques lettres ou documents propres à éclairer certaines questions traitées dans le corps de la correspondance.

Parmi les correspondants de Bossuet dont les noms passent le plus souvent dans ce volume on peut citer, entre autres, l'abbesse de Faremoutiers, Mme de Béringhen, le grand Condé, Louvois, Huet, Dom Lamy, Dom Ruinart, Mabillon, Malebranche, l'abbé de Rancé, Fénelon, Claude Devert, Richard Simon, le duc de Perth, etc. Quelques-uns de ces noms permettent déjà de deviner le genre de sujets traités dans les lettres. A vrai dire, il en est bien peu qui intéressent la religion, la morale et l'Église de France où Bossuet ne soit appelé à dire son mot. Quand son zèle vigilant ne l'y porte point spontanément, il en est très souvent sollicité par ses amis qui recourent à ses lumières. Ainsi pendant qu'il s'entretient avec Mabillon de la condamnation du quiétisme à Rome, des ordinations anglicanes ou des concessions à faire aux luthériens d'Allemagne, il multiplie les enquêtes par lettres pour arrêter la circulation de certain petit *Traité* étranger dont peut s'autoriser en France l'usage de « l'usure », c'est-à-dire de l'intérêt. En même temps il reprend discrètement Malebranche ou Dom Lamy pour certaines de leurs opinions philosophiques ou théologiques qui inquiètent sa foi. Mais c'est surtout la conversion des protestants qui l'occupe à cette époque de la Révocation de l'édit de Nantes ; il prodigue les lettres à tous ceux qu'il espère pouvoir ramener au catholicisme ou qu'il sent le besoin de raffermir au lendemain de leur conversion, soit en France, soit à l'étranger, par exemple au duc de Perth, duquel il y a ici près d'une dizaine de lettres. Ceux qui sont soumis à sa juridiction épiscopale l'occupent tout d'abord, principalement les jeunes filles ; le moyen qu'il propose pour les gagner à la religion ou les y maintenir n'a rien de bien violent : c'est de leur procurer des écoles : « Ce sera, dit-il, un bien inestimable. » Ses bons procédés furent couronnés de succès, puisqu'une lettre de Louvois nous apprend que « la plupart des religionnaires » de son diocèse s'étaient convertis par ses soins. L'administration du diocèse de Meaux n'avait point à souffrir de cette sollicitude de Bossuet pour l'Église de France. Ses lettres nous le montrent prenant des dispositions pour assurer à tel village le bénéfice d'une seconde messe le dimanche, ou même descendant dans les plus humbles détails de la liturgie pour enseigner à un modeste vicaire comment il doit se comporter envers les seigneurs de sa paroisse quand ils assistent aux offices. Et nous ne disons rien des renseignements multiples que cette correspondance nous fournit sur la vie intime de Bossuet, sur la préparation ou la composition de quelques-unes de ses œuvres de cette époque ; mais nous en avons déjà dit assez, pensons-nous, pour faire soupçonner l'intérêt de ce volume.

Comme pour le passé, la science des éditeurs, toujours abondante et sûre, ne laisse rien passer d'obscur dans le texte sans l'éclaircir par des notes riches de tous les renseignements souhaitables; en quelques-unes d'entre elles on trouve toute la bibliographie ou l'histoire des questions mentionnées dans les lettres. C'est à peine si je trouve deux ou trois lacunes ou erreurs à signaler : p. 127 on s'attendrait à voir citer dans la bibliographie, à propos de l'*Eranistes* de Théodoret, l'étude récente de M. Saltet, et, p. 496, à propos du *De mortibus persecutorum*, les études de Pichon et surtout celle de Monceaux; p. 189, l'abbaye de Gimont était bien « près d'Auch », mais le prieuré de Saint-Orens était plutôt dans Auch; p. 356, ce n'est pas Paul V (1605-1621) qui fit composer le catéchisme du concile de Trente, mais Pie IV (1559-1565).

A. DEGERT.

*Le gérant :* ED. PRIVAT.

Typ. ÉDOUARD PRIVAT, 14, rue des Arts, Toulouse.

# LES DERNIERS SENTIMENTS DE PASCAL

## ÉTUDE DOCUMENTAIRE[1]

M. Ernest Jovy continue ses heureuses recherches sur Pascal. Il nous avait donné, en 1908, le premier volume de son *Pascal inédit;* il vient de publier le second, et il prépare un troisième ouvrage : *Les contemporains de Pascal d'après les Mémoires inédits du P. Beurrier*. Dans le premier volume il éditait, avec introduction et notes, quelques écrits théologiques de Pascal ou relatifs à Pascal, à ses rapports avec Port-Royal, à sa mort, à l'accident du pont de Neuilly, aux *Pensées,* au P. Lalouère, etc.; écrits ou tout à fait inédits, ou mal édités, ou rares. Et l'on voit tout de suite que le titre ne manque pas d'exactitude : seulement, il est extrêmement concis. On ne trouvera pas le second volume moins précieux ni moins riche d'érudition, mais beaucoup plus intéressant, si, au lieu d'être un recueil, comme le premier, il est un livre dont toutes les pièces se rapportent aux « véritables derniers sentiments de Pascal ». Sur cette question obscure, objet d'une longue polémique au dix-septième siècle, et sur laquelle on avait fini par adopter les conclusions jansénistes, M. Jovy apporte des indications ingénieuses et un nouveau document, les *Mémoires* inédits de Beurrier. A l'aide de ces *Mémoires* et des textes connus, il essaye de résoudre le problème et, après

1. A propos de quelques travaux récents : E. Jovy, *Pascal inédit*, t. II, in-8°, Vitry-le-François, chez l'auteur, 1910, 519 pages. — R. P. Petitot, O. P., *Pascal et la grâce suffisante*. Revue thomiste, sept.-oct. 1910, p. 577-89. — *Pascal, avant de mourir, s'est-il rétracté?* Revue des sciences phil. et théol., 20 oct. 1910, p. 723-9. — *La suprême conversion de Pascal*. Revue pratique d'Apologétique, 1er nov. 1910, p. 186-95. — *Pascal. Sa vie religieuse et son Apologie du christianisme*, in-8°, Paris, Beauchesne, 1911, 427 pages. — Augustin Gazier, *Les derniers jours de Blaise Pascal*, Paris, Champion, 1911, 70 pages.

une passionnée, érudite et sérieuse discussion, se prononce pour la mort de l'auteur des *Provinciales* hors du jansénisme.

Quelques mois après le tome II^e de *Pascal inédit,* paraissait le *Pascal* du R. P. Petitot, O. P. J'ai regretté de ne pas y trouver un chapitre sur le milieu auquel s'adresse Pascal, et un autre sur son influence au dix-septième siècle et au dix-huitième. Il présente dans l'abstrait une *Apologie* qui, par définition, doit être et que Pascal a expressément voulue concrète. Sa vie, seule, peut bien expliquer les Pensées, la vie de Pascal, comme l'a vu le P. Petitot, mais aussi la vie des libertins et des indifférents dont il cherchait la conversion. Nous aurions pu juger de la justesse et de l'efficacité de sa méthode, comme il nous a fait juger de sa nouveauté. Ces réserves faites, je m'empresse de reconnaître la très grande valeur du livre du P. Petitot. D'autres, avant lui, nous avaient excellemment décrit la vie religieuse de Pascal. Qui n'a lu les belles pages de M. Giraud, de M. Strowski et de M. Bremond? Même après ces maîtres, on peut lire le fort et pénétrant commentaire du P. Petitot sur le *Mystère de Jésus*. Mais ce qui intéresse principalement, c'est son étude de l'Apologie de Pascal. Personne encore ne l'a présentée et critiquée avec plus de pénétration et de sûreté. Je signale notamment les chapitres sur l' « immanentisme » et sur l'argument des prophéties. Nous entendons en théologie catholique un théologien catholique. M. l'abbé Calvet a déjà loué, comme il sait le faire, ce livre judicieux, modéré, averti. Et en effet, il est l'œuvre d'un homme qui parle de ce qu'il sait... Avant de le publier, le P. Petitot a eu le temps de connaître le travail de M. Jovy. Il lui a paru d'une souveraine importance, Pascal ayant vécu son Apologie avant de l'écrire. Aussi a-t-il cru devoir ajouter à son ouvrage un long appendice où il critique en détail le livre de M. Jovy et juge sans valeur des documents que celui-ci estime décisifs.

Enfin, M. Augustin Gazier, jugeant « en cause l'honneur de Port-Royal » (p. 6), publie une fougueuse brochure intitulée : *Les derniers jours de Blaise Pascal*, contre ce qu'il appelle, avec sérénité, le « réquisitoire mal fait et fort ennuyeux » de M. Jovy, « inquisiteur qui anathématise », « Loriquet, Varin, Veuillot des

plus mauvais jours », et dont les « arguments sont les injures les plus atroces » (p. 1 et 69). Et telle est sa conclusion : « Il reste bien établi que les idées, les sentiments, les témoignages d'affection de Port-Royal ont fait la consolation et la joie de Pascal agonisant » (p. 70)[1].

Or cela est-il vrai? C'est ce qu'il m'a semblé utile d'examiner,

1. On ne saurait trop regretter que l'éminent professeur de la Sorbonne ait cru devoir donner à une « étude historique et critique » les allures de pamphlet. On vient de voir comme il parle de M. Jovy. Il s'en prend, avec la même violence, à ses adversaires du dix-septième siècle. « Quand une calomnie ne pouvait plus être soutenue par personne, il se trouvait toujours, au dix-septième siècle, un jésuite pour la reprendre à son compte » (p. 37). M. G. dit cela à propos du P. Bouhours, qui justement, comme il l'avoue, retira, dans la 2ᵉ édition de sa *Lettre à un seigneur de la cour*, ce que, dans la première, il avait dit de la rétractation de Pascal. M. G. trouverait-il plus honorable l'attitude d'Arnauld qui, au lieu de reconnaître cet acte de probité, donna à un chapitre de sa *Morale pratique des Jésuites* le titre suivant : « Le Père Bouhours convaincu non seulement d'être calomniateur, mais de l'être avec une opiniâtreté qui fait craindre qu'il ne soit endurci dans ce péché » (8ᵉ volume, ch. XVI)? Il manque trop lui-même de la sérénité qu'il ne trouve pas dans M. Jovy (p. 69). — Je n'aime pas non plus son assurance à nous dire : « Il n'est pas nécessaire de faire une nouvelle *Vie de Pascal* et une nouvelle *Histoire de Port-Royal*; les anciennes sont bonnes et *absolument* conformes à la vérité » (p. 68). Absolument?... Mais pourquoi M. Augustin Gazier veut-il se donner dans les faits historiques l'infaillibilité qu'il refuse au Pape dans les faits dogmatiques (p. 47, n.)? Je ne comprends pas davantage comment « Sainte-Beuve s'est trompé... en disant qu'on a intitulé deuxième édition [des *Pensées*] celle qui était la première, et cela pour déjouer les manœuvres de Péréfixe » (p. 39), alors que Arnauld écrit à Périer : « M. Desprez m'a demandé mon avis s'il mettrait deuxième édition à celle qu'il débite présentement, et je lui ai dit qu'il était très important de le faire, afin que M. de Paris ne parle plus d'y rien ajouter, voyant que c'est une chose faite. » (Cf. Jovy, II, 448.) De même, si Pascal ne s'est pas brouillé avec Port-Royal (p. 15), comment donc faut-il entendre M. Périer écrivant en 1670 : « *Il commençait* déjà lorsqu'il mourut à être fort satisfait des Religieuses de Port-Royal... et ainsi il n'y a point de doute que, *s'il vivait*, il serait plus ami que jamais avec MM. de Port-Royal? » (Cf. Jovy, II, 451-2.) D'autre part, Fénelon, comme le veut M. Gazier pour s'en scandaliser (p. 46), « *déclara-* » *t-il* que Pascal voulait appeler du Pape au Concile, ou se contente-t-il de rapporter, en avertissant, un bruit qui courait : « *on assure*, » etc.? Et encore, si Pascal, en 1661, emploie sans les vérifier des documents erronés, « s'il ne s'est pas mis en peine d'y [dans ces écrits] garder une fort grande exactitude », s'il « est tombé dans un assez grand nombre de méprises » (lettre d'un théologien, 15 juillet 1666; cf. Jovy, II, 421), comment M. Jovy a-t-il tort de dire que cette Lettre d'un théologien « contient une critique sanglante des procédés » de Pascal en 1661 (p. 30)? — Le Rituel *exigeait-il* des mourants qu'ils eussent recours à leur propre pasteur » (p. 20), ou seulement le conseillait-il? Cf. *Recueil des Actes... du clergé de France*, Paris, 1768, t. I, c. 686-7 ; et aux cc. 672 sqq. la condamnation de la doctrine contraire (1655). — Enfin, la 1ʳᵉ *Lettre de Fénelon au P. Quesnel* est-elle de 1711 (Gazier, p. 46) ou de 1710?

après avoir dit quelques mots des deux dernières années de Pascal.

*
* *

Au mois d'avril 1661, à propos de la signature du Formulaire, condamnant les cinq propositions au sens de Jansénius, une grande division se fit à Port-Royal. Arnauld et Nicole, sachant toute la gravité d'un schisme, conseillaient la signature avec une restriction habile qui sauverait le fait. Pascal et ses amis, parmi lesquels Cl. de Sainte-Marthe et Domat, persuadés que, cette fois, l'on ne pouvait distinguer le droit et le fait, considéraient comme coupable toute signature qui n'excepterait pas formellement le sens de Jansénius. On écrivit là-dessus de part et d'autre, et très vivement. Arnauld se plaignit de sophismes puérils et recommanda l'étude de la logique. Pascal parla de conduite « abominable devant Dieu et méprisable devant les hommes », et prépara de petites *Provinciales* à rebours. Dans une réunion suprême des chefs jansénistes, l'opinion d'Arnauld l'emporta, à la grande indignation de Pascal, qui s'évanouit de surprise et de douleur. Ce grave événement dut arriver au mois de novembre 1661. Depuis, soit gêne, soit mésestime[1], soit par l'effet de la « persécution » qui disperse Port-Royal, soit pour une cause ignorée, Pascal et ses anciens amis cessent à peu près ou tout à fait de se voir. Pascal, retiré dans sa maison de la paroisse Saint-Cosme, « hors et près la porte Saint-Michel », s'adonne à la prière, aux mortifications, au soin des pauvres, conseille ceux que lui amènent le doute ou le désir de la perfection, et travaille à l'Apologie. Que devint sa théologie, nous l'ignorons. Il l'a dit sans doute dans les *Pensées* qu'il écrivit alors. Seulement, quel moyen de les reconnaître? Y arriverait-on, comment savoir la valeur que leur donnait Pascal?... Fin juin 1662, il tomba sérieusement malade, et, le 29, vint sur la paroisse Saint-Étienne du Mont, chez Mme Périer, sa sœur. C'est là qu'il devait mourir, le 16 août, assisté du curé de sa nouvelle paroisse, le génovéfain

1. C'est, dirait-on, la pensée de Périer. [Projet de] Lettre à M. de Péréfixe, 1670. Cf. Jovy, II, 451.

Paul Beurrier. Que se passa-t-il au cours de sa dernière maladie et quelle fut sa foi suprême? Selon Beurrier, son confesseur, il mourut hors du jansénisme. Selon ses parents, ses amis, tout Port-Royal, il mourut plus janséniste que le jansénisme. Même division aujourd'hui qu'au dix-septième siècle : niée par M. Michaud et par le P. Petitot, sa « conversion » paraît probable à M. Strowski, certaine à M. Bremond et à M. Jovy. Lisons donc attentivement les écrits du dix-septième siècle à ce sujet, ceux des jansénistes comme ceux de Paul Beurrier.

### Le témoignage de Beurrier[1].

Le 7 janvier 1665, M. de Péréfixe, archevêque de Paris, fit comparaître le P. Paul Beurrier, curé de Saint-Étienne du Mont, qui signa[2] la déclaration suivante :

Ledit sieur curé de Saint-Étienne,... sommé de dire la vérité, après l'avoir promis, a répondu qu'il avait connu ledit sieur Pascal six semaines avant son décès, qu'il l'avait confessé plusieurs fois et administré le saint viatique et le sacrement d'extrême-onction, et que dans toutes les conversations qu'il a eues avec lui pendant sa maladie, il a remarqué que ses sentiments étaient toujours fort orthodoxes et soumis parfaitement à l'Église et à notre saint père le Pape. De plus, il lui a dit dans une conversation familière qu'on l'avait embarrassé dans le parti de ces Messieurs, mais que depuis deux ans il s'en était retiré, parce qu'il avait remarqué qu'ils allaient trop avant dans les matières de la grâce et qu'ils paraissaient avoir moins de soumission qu'ils ne devaient pour notre saint-père le Pape, que néanmoins il gémissait aussi de ce qu'on relâchait si fort la morale chrétienne, et que depuis deux ans il s'était tout à fait attaché aux affaires de son salut, et à un dessein qu'il avait contre les athées et les politiques de ce temps en matière de religion.

1. Sources : 1° *Déclaration* du P. P. Beurrier à M. de Péréfixe, archevêque de Paris (7 janvier 1665) : Cf. Jovy, *Pascal inédit*, t. II, p. 404-6. — 2° *Mémoires* inédits de Beurrier, liv. III, ch. XL : Cf. Jovy, *ib.*, p. 487-500. — 3° *Lettre* de Beurrier à M^me^ Périer (12 juin 1671) : Cf. Jovy, *ib.*, p. 454-5. — 4° *Lettre* de Beurrier à Ét. Périer (27 nov. 1673) : Cf. Jovy, *ib.*, p. 461-2.

2. Beurrier signa la déclaration ; il ne semble pas l'avoir rédigée (Desprez à M^me^ Périer, Cf. Jovy, II, p. 441). De sorte que, si l'on ne saurait douter de l'exactitude générale de la Déclaration, l'on ne saurait se porter garant de son exactitude parfaite, je veux dire qu'elle rapporte *toute* la déposition de Beurrier.

L'archevêque avait promis à Beurrier de taire sa déclaration : il s'empressa de la montrer. Aussitôt les jansénistes protestèrent : ils vinrent voir Beurrier, Mme Périer lui écrivit (1665), Nicole (?) publia sa *Lettre d'un théologien* (15 juillet 1666), et Cl. de Sainte-Marthe sa *Défense des religieuses de Port-Royal* (1667). Beurrier, sage et bon curé, avait toujours évité de prendre parti pour ou contre Port-Royal. L'indiscrétion de M. de Péréfixe le contraria vivement : elle troublait sa paroisse et affligeait les Périer, ses amis. Du moins résolut-il de ne plus parler : libre à tous de combattre sa déclaration, il ne répondrait pas[1] (*Mémoires*).

Il ne répondit pas en effet ; mais, vers 1668, il écrivit ou plutôt dicta le 46e chapitre du 3e livre de ses *Mémoires*[2]. En voici quelques passages :

1. D'après le *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal*, in-12, Utrecht (1740), c'est la peur de l'archevêque qui l'aurait empêché d'avouer son erreur, après l'avoir reconnue (p. 347-8). Mais : 1° Le même Recueil (p. 348) et les *Mémoires* de Beurrier (Cf. Jovy, t. II, p. 498), comme sa lettre à Mme Périer (Cf. Jovy, t. II, p. 455), montrent que cet homme « timide » avait résisté à l'archevêque, qui semble avoir dû lui arracher la Déclaration. — 2° Étant donné son caractère et les circonstances, il n'y a rien que de plausible dans la raison qu'il donne de son silence. — 3° Si, par une criminelle et déshonorante lâcheté, il n'a rien fait pour arrêter la plus grave des calomnies, celle qui s'attaque à la foi, comment expliquer qu'en 1669, après des réponses qu'ils jugeaient décisives — celles de Nicole et de Sainte-Marthe, — les jansénistes, loin d'accuser Beurrier de faiblesse et d'injustice, le tiennent pour « un fort honnête homme et un des curés [de Paris] qui faisait le mieux son devoir ». (Desprez à Mme Périer, déc. 1669, Cf. Jovy, t. II, p. 441), et qu'ils le regarderont tous et toujours pour un homme de probité et de vertu? Evidemment ils jugent raisonnable son silence, et fondé sur la bonne foi. Que M. Gazier (p. 38) juge comme eux!

2. M. Jovy, qui a découvert ces Mémoires (1910), y voit des « pages non frelatées » et nous les présente sans réserve d'aucune sorte (p. 486-501). M. Gazier, au contraire, les déclare sans valeur. Ils ne sont pas autographes : Beurrier n'a fait que les revoir. Ils fourmillent d'erreurs, de confusions, de puérilités, de plagiats. « C'est du fatras, conclut M. Gazier, et l'auteur de ce chapitre, ce n'est évidemment pas l'honnête Beurrier, c'est le secrétaire inintelligent qui fut chargé d'un travail au-dessus de ses forces. » (P. 62.) Je l'avoue : ce chapitre en effet ne m'emballe pas ; il ne fait point prévoir Chateaubriand ; mais je ne partage point le mépris de M. Gazier, qui du reste ne se prive lui-même ni d'erreurs ni de confusion pour démontrer celles de Beurrier. Pourquoi reprocher à Beurrier de ne pas parler de ses « rétractations » en 1671 et en 1673, quand on doit conclure que le chapitre XI est peut-être de 1668? (P. 58, 61.) Comment assure-t-il que Beurrier « *ne dit rien* » des écrits contre Chamillard, le P. Annat et le P. Bouhours (p. 58), quand Beurrier raconte que « les personnes des deux partis se mirent à gloser » sur sa Déclaration, « un chacun l'expliquant à sa mode et selon son

« Je n'ai point connu M. Pascal que six semaines avant sa mort, lorsque, étant tombé malade,... il m'envoya quérir pour me consulter sur les affaires de sa conscience, et, après le salut mutuel, il me dit qu'ayant toujours eu bien de l'amour pour l'ordre que Dieu avait établi dans son Église, il m'avait fait prier de le venir voir, pour remettre son âme et sa conscience entre mes mains, puisque j'étais son pasteur... (Jovy, II, p. 489). Il me repartit... qu'il y avait deux ans qu'il avait fait une retraite spirituelle et une confession générale fort exacte, ensuite de laquelle il avait entièrement changé de vie et pris résolution de fuir toutes les compagnies, pour ne plus songer qu'à son salut, et à combattre fortement les impies et athées... comme pareillement les véritables hérétiques... (Jovy, II, p. 489). Il me mit ensuite sur les matières du temps qui faisaient tant de bruit entre les doctes catholiques sur la doctrine de la grâce, de la puissance et autorité du Pape, sur les cas de conscience et la morale chrétienne, et me dit qu'il gémissait avec douleur de voir cette division entre les fidèles qui s'échauffaient si fort dans leur dispute, soit de vive voix, soit par écrit... m'ajoutant qu'on l'avait voulu engager dans ces disputes, mais que... depuis deux ans il s'en était retiré prudemment, vu la grande difficulté de ces questions si difficiles de la grâce et de la prédestination... Et pour la question de l'autorité du Pape il l'estimait aussi de conséquence, et très difficile à vouloir connaître ses bornes, et qu'ainsi, n'ayant point étudié la scolastique..., il avait jugé qu'il se devait retirer de ces disputes et contestations, qu'il croyait préjudiciables et dangereuses, car il aurait pu errer en disant trop ou trop peu, et ainsi qu'il se tenait au sentiment de l'Église touchant ces grandes questions, et qu'il voulait avoir une parfaite soumission au vicaire de Jésus-Christ, qui est le souverain Pontife (Jovy, II, 490-1). Sa dernière maladie... dura six semaines que je le voyais très souvent... Je l'ai confessé plusieurs fois durant ce temps-là et lui ai administré les derniers sacrements de viatique et d'extrême-onction, qu'il a reçus avec de grands sentiments de piété et de dévotion... (Jovy, II, p. 496).

sentiment » (Jovy, II, p. 498)? Qu'est-ce que ces lignes : « Il ne dit rien de l'indiscrétion coupable du prélat qui communiqua au docteur Chamillard et aux Jésuites une attestation qu'un confesseur lui avait donnée sous le sceau du secret le plus absolu » (58)? D'où sait-il qu'il s'agit ici du secret de la confession? Où a-t-il lu que Beurrier exigea le secret le plus *absolu*, quand il autorise l'archevêque à faire connaître sa déclaration aux religieuses de Port-Royal et à Chamillard? (Cf. Jovy, II, p. 498.) Du reste, je n'ai ici à examiner ni la valeur générale des *Mémoires* ni la « diatribe » de M. Gazier, mais seulement à comparer le chapitre XL avec la Déclaration. Je retiens seulement de l'étude de M. Gazier la date qu'il estime probable du récit de la mort de Pascal et de l'histoire de la Déclaration, 1667 ou 1668 (p. 61).

L'archevêque m'envoya quérir... Je lui dis qu'il était mort en très bon chrétien, qu'il était très soumis au souverain Pontife et à l'Église, que je l'avais plusieurs fois confessé et lui avais donné la sainte communion, le viatique et l'extrême-onction... Pour ce qui est des matières du temps, je lui dis qu'en la première conférence que j'eus avec lui, il m'avait témoigné bien de la douleur de voir la division entre les enfants de l'Église sur les matières de la grâce, de la prédestination et de l'autorité du Pape, qu'on l'avait voulu engager dans ces partis, et que prudemment il s'en était retiré pour travailler à son salut et à la conversion des impies et des hérétiques, s'excusant sur la difficulté de ces matières et sur ce que, n'ayant point étudié la scolastique, il pouvait en dire trop ou trop peu, qu'il se soumettait parfaitement à l'Église et au souverain Pontife, vicaire de Jésus-Christ, mais que pour l'apologie des casuistes et la morale relâchée il ne la pouvait souffrir, disant qu'il la fallait condamner et même la brûler, puisqu'elle était très contraire à l'évangile et même très préjudiciable... (Jovy, II, p. 497-8)... Les personnes des deux partis se mirent à gloser sur mon écrit, un chacun expliquant à sa mode et selon son sentiment, et plusieurs me vinrent voir pour me demander si c'était la réponse de M. Pascal et l'expression de son sentiment; et je répondis que oui assurément; plusieurs me dirent que j'avais mal pris sa pensée en me priant de ne pas trouver mauvais s'ils l'expliquaient d'une autre manière que je ne faisais. Je leur répondis qu'ils le pouvaient faire et que je me contentais d'avoir écrit ce que j'avais écrit : *quod scripsi, scripsi;* que je ne répondrais à aucun écrit qui paraîtrait contraire à l'explication et au sens que j'avais ouï moi-même de la bouche de M. Pascal, que j'aimais et estimais beaucoup, et plus pour sa charité, son humilité, sa modestie et sa soumission à l'Église et au souverain Pontife que pour la grandeur de son esprit... » (Jovy, II, 498-9).

On voit tout de suite les différences des *Mémoires* et de la *Déclaration*. Pascal ne se retire plus de ses amis, mais des disputes; et il s'en retire, non plus parce que ses amis vont trop avant, mais ayant peur lui-même « d'en dire trop ou trop peu » : au lieu de Port-Royal, c'est Pascal que Beurrier met en cause. Par là Beurrier *corrige* sa déclaration. Il *ajoute* un détail des plus intéressants : Pascal, deux ans avant sa mort, aurait fait une retraite, « en suite de laquelle il avait entièrement changé de vie ».

Le P. Petitot s'acharne sur cette « retraite » dont personne jusqu'ici n'avait entendu parler. Et, en effet, prouvez qu'elle n'a

jamais eu lieu, et vous compromettez l'autorité des *Mémoires*, et vous rendez, non pas impossible, mais moins facile à comprendre l'extraordinaire changement de Pascal qui, de novembre 1661 au 16 août 1662, passe de l'ultra-jansénisme au non-jansénisme. Mais les raisons qu'allègue le P. Petitot ne me paraissent point décisives. 1° En style de l'époque et, en particulier, dans l'entourage de Pascal, on peut parler, en août 1662, d'une retraite faite en novembre 1661, comme d'une retraite faite depuis deux ans[1]. 2° En novembre 1661, la santé de Pascal ne l'empêchait aucunement de se livrer aux « exercices spirituels », comme en témoigne Mme Périer[2]. Pascal était revenu de Clermont, au printemps 1661, à peu près remis de l' « anéantissement » où ses travaux sur la roulette l'avaient réduit. 3° On n'est pas arrivé à l'identifier, me semble-t-il, avec celle qu'il fit à Port-Royal[3].

1. Cf. [Projet de lettre de] M. Périer à M. de Péréfixe (1670), Jovy, II, p. 449. — Attestation d'Arnauld (1684), *ib.*, p. 472. — Attestation de Nicole (1684), *ib.*, p. 473. — Autre attestation de Nicole, *ib.*, p. 476.

2. Cf. *Vie de B. Pascal*, Brunschwicg, p. 34 : « Dans les quatre dernières années de sa vie (1659-62), comme il ne pouvait travailler [cependant il écrit des *Pensées*, discourt avec Nicole *sur la condition des grands* (1660), s'entremet dans la querelle théologique d'Arnauld et de Barcos, polémique contre la signature (1661) et fonde une compagnie pour exploiter son idée des carrosses à cinq sols], son principal divertissement était d'aller visiter les églises où il y avait des reliques exposées, ou quelque solennité; et il avait pour cela un almanach spirituel qui l'instruisait des lieux où il y avait des dévotions particulières. Il faisait tout cela si dévotement et si simplement, que ceux qui le voyaient en étaient surpris... »

3. Voici le raisonnement du P. Petitot. Il constate entre le récit que fait Mme Périer de la retraite de Pascal en 1654 et celui de Beurrier d'une autre retraite en 1661, une « singulière ressemblance ». Et il conclut : Beurrier, ayant lu la Vie manuscrite de Pascal par Mme Périer, « y apprit que Pascal avait fait une retraite en 1654; mais comme il se croyait absolument certain que la retraite dont Pascal lui avait parlé était antérieure de deux ans seulement à sa mort, il en conclut que Pascal avait fait une « seconde retraite beaucoup plus parfaite que la première » (*Pascal*, p. 400). Ignorant d'ailleurs le détail de cette seconde retraite, il s'avisa de démarquer ce qui, dans la *Vie*, concernait la retraite de 1654 (*ib.*, p. 390). Voici donc les textes :

| *Mémoires de Beurrier* (Cf. Jovy, II, p. 494-495). | *Vie de Pascal* (Mme Périer), Brunschwicg, p. 15-16. |
| --- | --- |
| « Il avait alors trente ans quand il rompit tous les liens qui le pourraient empêcher d'être et de vivre tout à Dieu; il changea pour cela de quartier pour per- | « Il avait pour lors trente ans; et c'est depuis ce temps-là qu'il a embrassé la manière de vivre où il a été jusqu'à la mort. Pour parvenir à ce dessein et rom- |

D'autre part, rien de plus vraisemblable, j'allais dire rien de plus certain que Pascal ait éprouvé la nécessité de se recueillir après une contestation comme celle de novembre 1661, qui avait troublé si profondément ses amitiés, son bon sens, ses habitudes et sa foi (*Recueil d'Utrecht*, p. 323-325). — Pour tout le reste, les *Mémoires s'accordent* avec la *Déclaration :* mêmes protestations —

dre les habitudes qu'il avait au monde, et ensuite il se retira à la campagne, où il demeura quelque temps, d'où étant de retour, il témoigna si bien qu'il voulait quitter le monde qu'enfin le monde le quitta.

« Il fit une seconde retraite bien plus parfaite que la première deux ans avant sa mort... Il passa plusieurs semaines dans les grands exercices spirituels, dans la pénitence, la mortification, le silence et l'examen ou revue très exacte de toute sa vie, et ensuite il fit une confession générale, et il fit de grandes aumônes, et vendit son carrosse, ses chevaux, ses tapisseries, ses beaux meubles, son argenterie et même sa bibliothèque, à la réserve de la Bible, de saint Augustin et de fort peu d'autres livres, et en donna tout l'argent aux pauvres ; il renvoya tous ses domestiques, et se mit en pension chez sa sœur, M$^{lle}$ Périer, pour n'avoir plus de soin d'un ménage ; je le sais d'elle-même. Il fonda le règlement de sa vie sur les principes évangéliques qui sont premièrement de renoncer à soi-même, à tout plaisir, à toute superfluité et à la vaine gloire ; deuxièmement, de faire tout ce qu'on peut faire de bien dans une pure vue de Dieu, pour son amour et pour nous perfectionner ; troisièmement, d'aimer son prochain et sa propre âme d'un amour désintéressé dans la vue de Dieu. »

pre toutes ses habitudes, il changea de quartier, et fut demeurer quelque temps à la campagne ; d'où étant de retour, il témoigna si bien qu'il voulait quitter le monde qu'enfin le monde le quitta.

« Il établit le règlement de sa vie dans cette retraite sur deux maximes principales, qui furent de renoncer à tout plaisir et à toutes superfluités ; et c'est dans cette pratique qu'il a passé le reste de sa vie. Pour y réussir, il commença dès lors, comme il fit toujours depuis, à se passer du service de ses domestiques autant qu'il pouvait. Il faisait son lit lui-même, il allait prendre son dîner à la cuisine et le portait à sa chambre, il le rapportait ; et enfin il ne se servait de son monde que pour faire sa cuisine, pour aller en ville, et pour les autres choses qu'il ne pouvait absolument faire. Tout son temps était employé à la prière et à la lecture de l'Écriture sainte : et il y prenait un plaisir incroyable... Il prenait dans les occasions une ceinture de fer pleine de pointes... Il s'était réduit peu à peu à n'avoir plus de tapisserie dans sa chambre... Une des choses sur lesquelles il s'examinait le plus, c'était cette fantaisie de vouloir exceller en tout... Il n'avait point d'attache pour les autres et ne voulait point du tout que les autres en eussent pour lui. »

Sur quoi j'observe : 1° pour ce que Beurrier appelle la *première* retraite de Pascal, il copie textuellement M$^{me}$ Périer. Mais pour ce qu'il appelle la *seconde* retraite, son récit n'a de commun avec celui de M$^{me}$ Périer que ce qui l'est à toutes les retraites ; les détails, pour la plupart, diffèrent. Ils se ressemblent et permettent le doute : ils ne se ressemblent pas assez pour démontrer le plagiat. 2° Beurrier copie M$^{me}$ Périer pour les choses dont Pascal n'a dû lui dire rien, il la quitte quand il s'agit de faits qu'il a pu tenir de lui. 3° L'hypothèse du P. Petitot emporterait que Beurrier, pour justifier une date, invente tout un long récit, en toute ou plutôt sans la moindre conscience ; et une pareille hypothèse me paraît exigeante. M. Gazier se borne à déclarer que Beurrier copie M$^{me}$ Périer et qu' « il ne sait ce qu'il dit » (p. 61-62). La « retraite » reste donc toujours possible.

plus fortes — contre la morale relâchée, mêmes sentiments catholiques, et toujours manifestés par une entière soumission à l'Église et au Pape. Et l'on comprend l'importance de la découverte de M. Jovy. Sans doute les *Mémoires,* comme le remarque M. Gazier triomphant, n'apportent « rien qui ne fût connu depuis 1665, il y aura tantôt deux cent cinquante ans » (p. 59); mais : 1° on ne pourra plus insinuer ce qu'insinuaient les jansénistes du dix-septième siècle : M. Beurrier, homme timide et tremblant, à qui M. l'archevêque fit dire ce qu'il voulut... ; 2° surtout, l'on ne pourra plus lier ce que la Déclaration dit des sentiments de Pascal envers le Pape à ce qu'elle dit de son différend avec Port-Royal ; retirer l'un ne sera point retirer l'autre.

Après avoir tenu longtemps sa parole de ne pas intervenir dans la polémique, Beurrier se vit enfin obligé de rompre le silence : le 12 juin 1671, il écrivit à M^me^ Périer[1] et, le 26 novembre 1673, à son fils Étienne[2].

*Lettre de Beurrier à M^me^ Périer* (12 juin 1671). «... Ayant appris de M. Périer... que vous seriez bien aise de savoir au vrai ce qu'il (Pascal) m'avait dit dans sa dernière maladie qui avait donné lieu à l'explication de sa pensée, telle que je l'ai donnée alors, il est vrai, Madame, que... je crus de très bonne foi qu'il m'avait fait entendre ce que j'ai mis dans ma déclaration, ayant pris en ce sens ce qu'il m'avait dit dans une conversation particulière, qu'il avait eu quelque différend avec ces Messieurs sur le sujet des matières du temps et qu'il n'était pas entièrement dans leur sentiment. Mais sur ce que j'ai appris des dispositions de M. votre frère par ceux qui l'ont connu très particulièrement et par quelques écrits du sujet de la dispute qu'il avait eue avec eux quelque temps avant sa mort, j'ai bien reconnu que ces paroles pouvaient avoir un autre sens que celui que je leur avais donné, comme aussi je crois qu'elles l'avaient, puisque le sujet de leur contestation était tout différent de celui que je m'étais imaginé. Voilà, Madame, tout ce que je vous dirai de cette déclaration que je souhaiterais de bon cœur

1. M. Périer, venu à Paris en 1671, lui avait représenté la peine où jetait M^me^ Périer (sa pénitente) l'abus qu'on faisait de sa déclaration. (Cf. *Rec. d'Utrecht,* p. 371.)

2. En 1673, à Clermont, deux ecclésiastiques, MM. Pourrat et Chénart, assuraient tenir de Beurrier que Pascal s'était « rétracté ». E. Périer demanda tout de suite à Beurrier des explications par une lettre que fut chargé de lui remettre M. de Rebergues.

n'avoir jamais donnée, puisqu'elle ne paraît pas conforme à la vérité de ses sentiments et qu'on en abuse contre mon intention et contre la parole qu'on (M. de Péréfixe) m'avait donnée pour décrier des personnes pour qui j'ai beaucoup d'estime aussi bien que de votre chère famille[1]... »

*Lettre à Étienne Périer*. «... Tout ce qu'on vous a dit est assurément contre la vérité. Car : 1° je ne connais point ces ecclésiastiques (Pourrat et Chénart); 2° jamais je n'ai annoncé ni dit que feu M. Pascal se soit rétracté; 3° jamais il n'est venu chez moi, mais je l'ai été voir plusieurs fois durant sa maladie; 4° jamais je ne l'ai bien connu comme auteur des *Lettres au Provincial* qu'à sa mort, et ce fut par le feu Père Lallemant; 5° tout ce que j'ai dit, c'est qu'il est mort très bon catholique après avoir reçu tous les sacrements, et qu'il avait une patience consommée et une très grande soumission à l'Eglise et à notre saint-père le Pape, et que depuis deux ans devant sa mort il avait voulu se retirer pour songer à son salut et à travailler contre les athées. Tout le détail est expliqué dans la lettre que j'ai eu l'honneur d'écrire à Madame votre mère, que vous pouvez faire voir à qui il vous plaira[2]. »

Ces lettres, au fond, ne disent pas autre chose que les *Mémoires*. Dans la première, Beurrier, en termes assez vagues et avec une hésitation excessive même pour qui se donne un démenti, abandonne ce qu'il a « déclaré » du différend. Ébranlé par l'unanime et détaillée protestation de Port-Royal, il se demande si vraiment son ignorance des querelles de 1661 ne l'a point trompé. D'autre part, il s'étonne d'avoir compris exactement le contraire de la vérité. Et l'on dirait en effet, comme le pense M. Jovy, qu'il n'a donné dans cette lettre qu'un désaveu de politesse. Quoi qu'il en soit, il n'y parle que du différend : sa rétractation, si rétractation il y a et non pas seulement hésitation, n'est qu'une demi-rétractation. Et la seconde lettre affirme comme toujours, mais avec plus de fermeté, et en distinguant d'une façon nette la rétractation de fait d'une rétractation formelle, le non-jansénisme de Pascal, manifesté par les mêmes signes : « une très grande soumission à l'Église et à notre saint-père le Pape ».

1. Cf. Jovy, II, p. 454-455.
2. *Ibid.*, p. 461-2.

## LE TÉMOIGNAGE DE BEURRIER ET PORT-ROYAL.

On a remarqué la fin de la seconde lettre. Beurrier venait de faire les mêmes déclarations à M. de Rebergues qui lui avait apporté la lettre d'Étienne Périer :

« Il ajouta que la lettre qu'il avait écrite autrefois à Mme Périer sur cette matière était suffisante pour détromper le monde et que vous pouviez la montrer à qui il vous plaira, puisqu'il ne l'avait écrite que pour cela. Ainsi vous ne devez faire aucune difficulté de vous en servir, selon le besoin que vous en aurez, puisque c'est l'intention de M. le curé de Saint-Étienne. » (Cf. Jovy, t. II, p. 460.)

Cependant les Périer, ni la mère ni les fils, ne voulurent jamais s'en servir. Que ce soit de Rebergues ou Arnauld lui-même (lettre à Louis Périer, 12 mai 1688) qui le conseille, ils se refusent à les publier ; c'est Quesnel qui les fera connaître, et en 1711 seulement. Ils ne les montrent même pas à des amis très sûrs, à Sainte-Marthe, par exemple, lui, le confesseur suprême[1] ! Jugez des autres[2] ! Et ils en parlent dans leur particulier, mais, avant 1696, ils n'en laissent parler qu'une seule fois publiquement, encore en des termes si vagues qu'il faut être averti pour comprendre[3]. Bien mieux, quand on les inquiète, au lieu de les montrer ou même d'en parler, ils s'adressent encore à Beurrier[4] ou s'informent ailleurs[5].

1. En 1688, Sainte-Marthe écrit à Louis Périer : « *Je crois même* qu'il (Beurrier) a rétracté l'écrit qu'on lui avait fait signer par surprise. » (Cf. Jovy, t. II, p. 481.)

2. En 1682, Mme Périer, au lieu de proposer à Pierre Audigier de passer chez elle, préfère « renvoyer » à Beurrier, « qui est à Paris », ce bon chanoine de Clermont. Les voyages de Clermont à Paris étaient si faciles à cette époque ! (Cf. Jovy, t. II, p. 467.)

3. ARNAULD, *Quatrième factum pour les neveux de Jansénius*, Œuvres, Lausanne, 1779, t. XXX, p. 578. Dans ce libelle, fait et publié en Belgique, en 1688, contre le jésuite Hazart qui avait malmené, en flamand, Jansénius et Pascal, Arnauld avait glissé cette réflexion que Beurrier n'a probablement jamais connue : « Ce que Pascal avait dit... avait été mal pris par [son] confesseur, *comme il l'a avoué depuis*. »

4. A Clermont, en 1673, pour faire taire Pourrat et Chénart, il aurait suffi à Louis Périer de montrer la lettre de 1671. Il demande de nouvelles explications à Beurrier !

5. En 1684, Mme Périer publie la *Vie de B. Pascal*. Loin d'en profiter et d'éta-

Voilà bien de la discrétion ! Quoi qu'en dise M. Gazier (p. 45-6), les motifs n'avaient pas manqué cependant de se moins cacher[1], ou les jansénistes se plaisaient-ils à recevoir des coups et à laisser « calomnier » Pascal? On objecte que Port-Royal craignait de ranimer la persécution et de faire « supprimer » les *Pensées*, comme si de pareilles raisons signifiaient encore quelque chose après 1679[2] ! C'est Arnauld qui a dit la vérité. Le 22 mai, il écrivait à Louis Périer : « Vous devez penser à faire plus ample la vie que Madame votre mère a faite de M. Pascal. Je ne sais qui vous arrête ; mais le *bonhomme* (c'est Arnauld qui souligne) dont vous n'osez produire l'attestation TANT QU'IL VIVRA ne peut vivre longtemps ». (Cf. Jovy, t. II, p. 479.)

Ils n'ont pas « osé ». Pourquoi? Pourquoi n'ont-ils pas « osé » publier les lettres de Beurrier avant sa mort? C'est, dit le P. Petitot (*Pascal*, p. 419), qu'ils lui auraient créé des difficultés redoutables. Admirable exemple de sympathie ! Les jansénistes se font timides pour Beurrier, comme il se fait brave pour eux. Montrez, disait-il, montrez, écrivait-il, montrez mes lettres !.. Seulement, que pouvait bien risquer, dès 1675, l'abbé de Sainte-Geneviève du Mont, le général des chanoines réguliers de la Congrégation de France, d'une Congrégation qui « faisait une partie assez considérable de l'Église »? (Cf. BEURRIER, *Homélies, Épître dédicatoire*.) On devrait bien au moins nous le laisser soupçonner. Je ne vois, pour ma part, que deux hypothèses. Ou bien les jansé-

blir enfin la vérité par des lettres décisives, elle se tait et demande aux anciens amis de son frère des attestations notariées. — En 1688, au lieu d'écouter Arnauld, qui est pour la publication, Louis Périer écrit à Sainte-Marthe. — En 1701, Marguerite Périer s'adresse aux PP. de Sainte-Geneviève et à Coquebert, anciens confrères ou religieux de Beurrier. (Cf. Jovy, t. II, p. 483-484.)

1. 1673. Affaire Pourrat et Chénart. — 1682. Affaire Audigier. Il se proposait de publier la déclaration de Beurrier en tête d'une édition subreptice de la *Vie de Pascal* par Mme Périer. — 1686. Attaques du P. Corneille Hazart. — 1688. Arnauld demande en vain à Louis Périer de « produire » les lettres du « bonhomme ».

2. Pour s'excuser de ne pas publier en tête des *Pensées* la *Vie de Pascal* par Mme Périer, Nicole et les autres, en 1677, disent qu'il faudrait y ajouter les lettres de Beurrier, et que cela pourrait faire tort et au parti et au livre. (Cf. Jovy, t. II, p. 464.) De même le P. Petitot, *Pascal* (p. 419). Mais la persécution reprend en 1679, et le livre a pour lui, depuis 1670, l'approbation, le privilège et l'admiration générale.

nistes ont arrangé les lettres de Beurrier[1], ou bien ils les ont jugées insuffisantes. Et quelque arrangement est possible, mais il n'a été certainement que superficiel. Les *Mémoires*, en effet, nous l'avons montré, ne disent, au fond, ni plus ni moins que les lettres de Beurrier, comme elles nous sont parvenues : seule la façon diffère.

Reste qu'ils les ont jugées insuffisantes. Qu'est-ce à dire? Elles ne leur paraissaient point une rétractation incontestable. Je m'explique. Les Port-Royalistes et les Périer, comme Pascal en 1661, voyaient bien dans le Pape le chef de l'Église et que, hors de sa communion, il n'y a point de salut; mais ils croyaient aussi qu'on peut lui être parfaitement soumis sans lui être soumis en tout, et même que, parfois, c'est en lui désobéissant qu'on lui est vraiment soumis. Quand il condamne Jansénius, que fait le Pape? Il condamne la vérité, l'Église. Mais que veut-il? Sauver la vérité, l'Église. Pour être avec lui, il faut être contre lui. Ce qu'il y avait de grave dans la Déclaration de Beurrier, ce n'était donc pas, pour les jansénistes, la mort de Pascal dans une parfaite soumission au Pape, — en cela Beurrier écrivait comme eux, parlait de Pascal comme ils voulaient qu'on parlât d'eux, — mais que Pascal les eût accusés de manquer au Pape. Ils protestèrent

1. C'est l'hypothèse de M. Jovy. Et M. Gazier s'en indigne savamment : « Le procédé est commode, s'écrie-t-il, il est renouvelé du P. Annat. » (P. 45.) Et voilà M. Jovy écrasé. Heureusement M. G. s'irrite plus fort qu'il ne prouve. La preuve, déclare-t-il, que Port-Royal ne falsifia pas les lettres de Beurrier, c'est qu'il est « demeuré près de quarante ans sans en faire usage ». Mais voilà justement ce que M. Jovy ne s'explique pas... De fait, l'hypothèse de M. Jovy ne manque pas d'apparences, sinon de réalité. 1° Nous ne connaissons les lettres de Beurrier que par des copies jansénistes. Comment Port-Royal a-t-il perdu les originaux de documents aussi graves? Et M. Gazier ferait bien de nous en dire un mot, lui qui reproche aux *Mémoires* de Beurrier de ne pas être « autographes » (p. 52). 2° La rédaction de la première est bizarre, quelque peu incohérente, et cette figure lui vient précisément de la seule proposition vraiment favorable à Port-Royal : « J'ai bien reconnu que ces paroles *pouvaient avoir* un autre sens,... *comme aussi je crois qu'elles l'avaient* ». Et M. Jovy pouvait ajouter : « Comment accorder la seconde avec la première, telle que nous l'avons? » On y lit en effet : « Tout le détail est expliqué dans la lettre que j'ai eu l'honneur d'écrire à Madame votre mère. » Où est-il ce « détail » dans la première lettre? Que dit-elle de la mort de Pascal en très bon catholique et de ses desseins contre les athées? Si Beurrier n'a point perdu la mémoire, ne dirait-on pas qu'il y avait dans sa première lettre toute une partie que nous n'avons plus? Aurait-on laissé ce qui concernait le différend, enlevé ce qui touchait la conversion?

énergiquement, et quand Beurrier eut retiré cette partie de la Déclaration, il leur parut qu'il s'était rétracté et se tinrent satisfaits. Ils ne pouvaient pas cependant ne pas avoir remarqué l'insistance de Beurrier qui abandonnait le « différend », mais ne cessait pas d'affirmer, et même avec plus de force, dans la lettre à Étienne Périer, ce qu'il avait dit à l'archevêque de la parfaite soumission de Pascal au Pape. Or, outre qu'ils ne savaient à peu près rien de la pensée de Pascal après novembre 1661, — comme le montrera l'étude de leurs témoignages, — ils n'ignoraient pas que cette formule, qui, pour eux, voulait dire : Pascal est mort janséniste et Beurrier n'y a rien compris, — pour Beurrier, au contraire, signifiait : Pascal n'est pas mort janséniste. Ils pensèrent justement, je crois, que, s'ils en triomphaient bruyamment, Beurrier, pour une raison ou pour une autre, poussé par ses supérieurs et par sa conscience, « le plus impérieux des maîtres », préciserait sa pensée, et ils craignirent avec raison qu'il ne la précisât contre eux. C'est pourquoi, depuis 1677, nous les entendons escompter une mort qui n'advint qu'en 1696. En attendant, ils se taisent; ou s'ils parlent de la « rétractation » de Beurrier, c'est sans la faire connaître[1], et avec quelles précautions! Arnauld, il est vrai, en 1688, avait écrit contre le P. Hazart : « Ce que M. Pascal avait dit... avait été mal pris par [son] confesseur, comme il l'a avoué depuis. » Beurrier, nous l'avons dit, n'a pas lu vraisemblablement le *Factum* d'Arnauld. L'aurait-il lu, il n'aurait point protesté, car il s'y agit des *Provinciales*, et du différend; or, il n'avait jamais raconté que Pascal eût rétracté les

1. Il en résulta le silence des adversaires et des amis sur la déclaration, à partir de 1682. — En 1684, le P. Bouhours, avant de réimprimer sa *Lettre à un seigneur de la Cour*, en retrancha ce qui concernait la « conversion » de Pascal. En 1694, le P. Daniel, dans ses *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, réfutation des *Provinciales*, n'en parle point, pas plus qu'en 1697 Dom Petitdidier dans son (?) *Apologie des Provinciales*. M. Gazier triomphe de leur silence (p. 46). Triomphe beaucoup trop facile. Ce n'est pas qu'ils ignorent, comme il le croit, la Déclaration de Beurrier ou que les lettres de Beurrier les aient convaincus. Ils savent aussi qu'Arnauld a parlé d'une rétractation (1681), et cette rétractation, ils n'en connaissent point les termes. Que pouvaient-ils faire, sinon de se taire? Ils n'avancent pas la Déclaration, — peut-être en effet Beurrier l'a-t-il rétractée, — ils ne la rejettent pas non plus, — peut-être Arnauld les trompe-t-il, — ils n'en disent rien, ils attendent pour parler qu'on leur montre les pièces.

*Provinciales,* et il avait avoué s'être trompé sur ce qu'il lui avait dit du différend. De la soumission entière ou parfaite de Pascal au Pape, Arnauld n'en parle point. De même, en 1682, M^me^ Périer avertit Audigier que son frère ne s'est pas « rétracté », « ayant eu toute sa vie des sentiments très purs et très catholiques », que Beurrier n'a jamais prononcé « un mot de rétractation », que Beurrier a reconnu s'être trompé sur ce que lui disait Pascal de son différend : de la soumission entière ou parfaite de Pascal au Pape, pas un mot. Et pas plus que M^me^ Périer ou Arnauld, personne, avant 1696, ne dira publiquement : Beurrier l'a avoué, Pascal est mort janséniste. Tous parlent du différend, aucun du Pape. Visiblement, on fuit une contradiction. Au contraire, après 1696, quand Beurrier n'est plus, Racine commence en 1697 son *Histoire de Port-Royal,* et il note (éd. Gazier, p. 157) :

« Les parents de M. Pascal, touchés du tort que ce bruit faisait à la vérité, allèrent trouver ce bonhomme [Beurrier], et le convainquirent si bien de sa méprise qu'il rétracta aussitôt sa déposition par des lettres qu'il leur permit de rendre publiques. »

« Sa déposition », toute sa déposition, différend et sentiments.

En 1700, voici Dom Gerberon (*Histoire du jansénisme,* t. II, p. 349-50) :

« On oppose à l'attestation de ce curé l'explication qu'il en a donnée par écrit le 12 juin 1671, à M^lle^ de Périer, cousine germaine de feu M. Pascal ; et plusieurs autres pièces qui témoignent qu'il est demeuré ferme jusqu'au dernier soupir de sa vie dans les sentiments qu'il avait défendus. »

Ce n'est plus deux pièces seulement, c'est *plusieurs autres pièces* qui témoignent de la mort janséniste de Pascal. Enfin la vérité se faisait jour !... L'on apprenait de plus que M^me^ Périer avait la particule, mais n'était pas, comme on pensait, la sœur de Pascal. Vint 1711. Jusqu'alors on n'avait eu affaire qu'à des jésuites : ils ne méritaient pas la publication des lettres de Beurrier. « Elles n'auraient probablement pas vu le jour avant le milieu du dix-neuvième siècle, nous confie M. Gazier (p. 46), sans l'*insigne maladresse de Fénelon* (je souligne), qui, dans la première de ses

deux *Lettres au P. Quesnel*, en 1711 (*sic*), insinua que Pascal s'était révolté contre le Saint-Siège, et osa même déclarer qu'il voulait s'insurger et appeler du Pape au Concile. » L'adversaire, cette fois, était de conséquence : on y alla des lettres de Beurrier. Certes, répondait Quesnel à Fénelon, Pascal ne s'est point retiré des jansénistes : la première lettre le prouve; mais il n'a pas poussé à la révolte contre le Pape, à qui, au contraire, il est mort parfaitement soumis : la seconde lettre le déclare expressément. Sommes-nous assez loin de la magnanime discrétion d'avant 1696!... Je ne m'arrêterai pas à examiner ce que pensa de cette interprétation l'archevêque de Cambrai[1]; mais Beurrier, lui, qu'aurait-il répondu? Ce que nous savons, c'est qu'en 1662 il avait admis Pascal aux sacrements et accepté qu'on l'ensevelît dans son église. Si Pascal cependant mourut janséniste, ou bien Beurrier ne l'a pas compris, ou, l'ayant compris, n'en a point tenu compte. C'est la question de la valeur intellectuelle et morale du curé de Pascal.

### La valeur du témoignage de Beurrier.

On a dit que Beurrier avait donné l'absolution à Pascal un peu au hasard et par « bénignité ». En quoi le P. Petitot (*Pascal*,

1. C'est au contraire ce que fait M. Gazier, et, comme toujours, pour triompher. Voyons donc. A. Gazier, p. 50 : « Fénelon ne répondit point...; son silence en cette occasion est significatif. » D'abord F. n'avait pas à répondre sur ce point : il n'avait rien dit de la conversion de Pascal, et ce qui fait l'objet de sa discussion avec Quesnel est tout autre chose que les querelles de Port-Royal. Et puis, que M. Gazier lise sa lettre du 13 avril 1713 au P. Daubenton, n° 7 : « Pour le P. Quesnel, je lui dois depuis longtemps une réponse. Tout son parti *triomphe* de mon silence; mais rien n'est plus vain ni plus imaginaire que ce *triomphe*. » Et il ajoute : 1° que le P. Quesnel étant passé à côté de la question, son ouvrage subsiste tout entier; 2° que le P. Quesnel se disant approuvé par l'archevêque de Paris, il n'a point « voulu donner une scène au monde avec ce cardinal »; et 3° qu'il attend la Constitution, après quoi il renverra le P. Quesnel à son archevêque.

M. Gazier croit renforcer la « signification » du silence « du prélat grand seigneur » par celui du jésuite Patouillet dans son *Dictionnaire des livres jansénistes* (1752). Patouillet ne parle pas, en effet, de la Déclaration de Beurrier; il ne parle pas non plus de sa « rétractation ». Était-ce bien l'objet de son Dictionnaire? Mais, à l'article *Pensées* de Pascal, il fait une observation intéressante : « On trouve dans ce livre [les *Pensées*] d'assez bons endroits, par exemple ce que dit l'auteur, p. 207 : « Nous savons que toutes les vertus, le martyre, les austérités et toutes les bonnes œuvres sont inutiles hors de l'Église et de la com-

p. 413) et M. Michaut (*Époques de la Pensée de Pascal*, p. 156) suivent le P. Rapin (*Mém.*, t. II, p. 456), dont les *Mémoires* se trouvent avoir ainsi quelquefois quelque chose de bon. Il est très vrai que Beurrier n'exigea point de Pascal une satisfaction pour les jésuites calomniés, ni de rétractation formelle de ses idées sur la grâce dans les *Provinciales*, mais il ne faut point dire que ce fut par bénignité (Michaut), ou parce qu'on se contente de peu avec un mourant (Petitot), ou parce qu'il était un confesseur commode et relâché (Rapin). Un bon prêtre, en pareille affaire et par conscience, s'interdit d'instinct ces sortes de facilités et d'indulgences; et la vertu de Beurrier, Rapin lui-même, malgré les mots qu'on vient de lire, ne la conteste pas. A la vérité, en 1670, M. Périer, dans son projet de lettre à l'archevêque de Paris, après avoir reconnu Beurrier incapable de mensonge, insinue hardiment que, personne n'ayant entendu Pascal parler de son différend avec Port-Royal, Beurrier a peut-être trahi le secret de la confession, mais nul n'a repris l'insinuation; et tous les jansénistes, à la suite de M^me^ Périer, tout en déclarant que Beurrier se trompe, reconnaissent *unanimement* sa parfaite probité. On n'en saurait douter, le curé de Saint-Étienne a fait son devoir. S'il a admis Pascal aux sacrements, c'est qu'il ne lui a point paru dans l'erreur.

Mais en pouvait-il bien juger? Arnauld et Racine parlent avec quelque dédain de ce « bonhomme » de curé qui avait cru pouvoir s'en fier au témoignage des yeux et des oreilles dans une affaire port-royaliste. Ils le trouvaient moins inintelligent quand il rapportait que Pascal avait malmené la morale relâchée[1]. Du reste, Quesnel (*Réponse à M. de Cambrai*, 1711) l'appelle « un

munion du chef de l'Église, qui est le Pape. » Si, à mon tour, je demandais ce qu'ont répondu les jansénistes d'alors? Mais je ne le demande pas : leur silence ne prouverait pas davantage que celui de Patouillet.

1. C'est l'habituelle manière de juger de Port-Royal. Cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 182, n. : « Hermant parle de ce M. Du Saussai comme d'un *bon vieillard* quasi en enfance, et qui manque de *mourir de peur* à chaque difficulté qu'il rencontre dans l'exercice de ses fonctions d'official. Dans les écrits publics de Port-Royal à cette époque, il faut voir au contraire avec quel respect il est parlé de *Monseigneur l'évêque de Toul* (le même M. Du Saussai) *en tant qu'approbateur* du miracle [de la sainte Épine sur Marguerite Périer]. »

homme de piété et de mérite »; et M^me^ Périer, parlant de lui à Audigier (1682, Cf. Jovy, II, 467) : « Son témoignage propre, écrit-elle, sera de plus grand poids que le mien : c'est un homme d'une assez grande considération dans le monde et dans son ordre pour être cru. » En effet, le P. Paul Beurrier, curé de Saint-Étienne, plus tard abbé de Sainte-Geneviève et général des chanoines réguliers de la Congrégation de France, était un prédicateur et un théologien estimé, dont les *Homélies* et le *Speculum* ou *Perpetuitas fidei* eurent deux éditions en moins de huit ans. Homme sage d'ailleurs, homme à peu près unique, s'il eut à la fois l'estime de Port-Royal et de M. de Péréfixe. (Desprez à M^me^ Périer. Cf. Jovy, II, 441.)

Sans doute — et voici enfin l'essentielle difficulté du problème — le cas de Pascal ne ressemble pas à tous les autres. Beurrier a compris que Pascal avait quitté le jansénisme à ce signe : sa *parfaite* soumission à l'Église et au Pape. Malheureusement, Pascal affirmait déjà cette « parfaite soumission » en 1657, et n'en obéissait pas davantage. On lit en effet dans la dix-septième Provinciale :

« Je n'ai d'attache sur la terre qu'à la seule Église catholique, apostolique et romaine, dans laquelle je veux vivre, et dans la communion avec le Pape, son souverain chef, hors de laquelle je suis très persuadé qu'il n'y a point de salut. »

Il écrivait cela, et soutenait que les cinq propositions ne sont point dans Jansénius. Or, depuis le mois d'octobre précédent, Alexandre VII avait condamné les cinq propositions au sens de Jansénius. C'est que Pascal et ses amis ne croyaient pas à l'infaillibilité du Pape dans les questions de fait. Mais justement ne pensait-il pas encore ainsi au moment de mourir? Sa « parfaite soumission » de 1662 n'était-elle pas identique à celle de 1657? A n'en pas douter, répond le P. Petitot (p. 409); et « Beurrier a été victime d'une confusion presque inévitable ». Pourquoi « presque inévitable »? On peut croire, sans outrecuidance, qu'un curé de Paris, en 1662, avait entendu parler des jansénistes et de leurs idées sur l'autorité du Pape. Beurrier avait signé le For-

mulaire et devait considérer comme coupables ceux qui défendaient le sens de Jansénius. Il savait le nom de son malade (Lettre à Et. Périer [1673]; cf. Jovy, II, 461) et l'avait interrogé sur les *Provinciales* qu'il avait lues, sans doute, ayant signé les « factums » qui les suivirent, et dont il n'ignorait pas que Rome et le Roi les avaient également condamnées. Libre d'intérêts et de préjugés, il ne pouvait juger que sur les faits. Enfin, il avait une longue expérience des âmes, il était l'homme du métier. Que fallait-il de plus pour comprendre si Pascal mourait soumis ou non soumis à la bulle d'Alexandre VII? En demande-t-on autant à M^me^ Périer ou à Domat, qu'aveuglaient l'habitude d'un Pascal janséniste et la passion de Port-Royal? E. Havet et le P. Petitot acceptent, sans difficulté, qu'une fillette de seize ans, Marguerite Périer, ait reconnu le jansénisme de son oncle à une conversation qu'il eut avec ses amis, quelques jours avant de mourir. Ils n'admettent pas cependant qu'un prêtre grave, sensé, instruit, qui voit un malade pendant six semaines, qui n'ignore point ses idées antérieures, qui a toute sa confiance, qui le confesse à chaque visite, et sans doute se préoccupe de son salut, ait reconnu qu'il avait quitté le jansénisme. En vérité, je les admire...

Car c'est bien ainsi que se pose la question. Il ne faut point dire : Pascal a déclaré une fois pour toutes son entière soumission au Pape, et Beurrier s'y est tenu. Alors, oui, l'erreur de Beurrier serait possible. Mais si l'on ne saurait douter de la bonne foi de Beurrier, s'il faut le croire, avec M. Périer (Lettre à M. de Péréfixe, Cf. Jovy, II, 449-50), incapable d'inventer en matière si grave, les choses se passèrent tout autrement. Il ne rapporte pas une parole de Pascal, une parole qu'on pourrait contester, et il ne parle pas à la suite d'une entrevue unique, où il aurait pu surprendre le malade; c'est, déclare-t-il *sous serment*, « dans TOUTES les conversations qu'il a eues avec lui, pendant sa maladie, qu'il [l']a remarqué... soumis *parfaitement* à l'Église et à notre saint-père le Pape ». Et l'on a beau lui expliquer, oralement et par écrit, qu'en 1661 Pascal, au contraire, s'opposait à la signature, Beurrier, écrivant ses Mémoires, en 1668, ou répondant à Étienne Périer, en 1673, rétracte bien ce qu'il a dit du différend, il ne

cesse point d'affirmer « la très grande soumission de Pascal à l'Église et au Pape ».

Dans ces conditions, — conditions intellectuelles et morales du témoin, conditions dans lesquelles il a observé et déposé, — si l'on veut toujours que Beurrier n'ait pas compris, que reste-t-il? Il ne reste qu'à suivre la version du P. Rapin (*Mém.*, t. II, 456; III, 186) : « Pascal *s'alla cacher* dans un trou de faubourg », où il trouva « un curé commode », moins bien intentionné que les prêtres de Saint-Sulpice. En d'autres termes, Beurrier ne s'est pas trompé, mais Pascal l'a trompé. Or, qui pourrait croire à la déloyauté d'une telle âme et à un pareil moment? On lit dans la *Lettre d'un théologien* (1666), à propos de l'attitude de Pascal en 1661 :

> L'idée que M. Pascal avait de la *sincérité chrétienne* lui fit trouver de la difficulté dans les paroles qui étaient également bien entendues de part et d'autre. Il se persuada que la disposition des Religieuses n'y était pas *assez clairement* marquée, et, comme il était *extraordinairement exact pour tout ce qui regarde la Religion,* il commença non seulement à blâmer librement cette signature, mais même il fit un écrit où il prétendait prouver qu'*elle manquait de sincérité, et qu'elle ne mettait pas la vérité assez à couvert.* (Cf. Jovy, II, p. 418.)

Pourquoi Pascal aurait-il été moins *exact* ou moins *sincère* en août 1662 qu'en novembre 1661? Qu'est-ce que cette « fureur » à le trouver loyal lorsqu'il se dit janséniste, et captieux lorsqu'il se dit le contraire? Ou bien aurait-il été moins exigeant pour lui que pour les autres? Car il n'ignorait pas que Beurrier ne pouvait lui donner les sacrements que s'il acceptait la Bulle. Ne pas s'expliquer *clairement*, c'était jouer Beurrier, ses amis, tout le monde, Dieu lui-même, si l'on peut dire, et tenir une conduite autrement « abominable » et « méprisable » que celle qu'il reprochait amèrement aux partisans de la signature avec restriction. Mais Pascal, tel que nous le connaissons, tel que nous le montrent ses amis en 1661, tel aussi qu'il nous apparaît dans le récit de ses derniers moments par Mme Périer, uniquement occupé de Dieu et de son salut, Pascal, bien loin de déguiser sa pensée, n'a même pas dû attendre les questions de son confesseur. Il n'a

rien caché, il n'a point usé de termes ambigus; si la soumission qu'il manifestait envers le Pape parut suffisante à Beurrier pour l'absoudre, sans rétractation formelle préalable, c'est que vraiment elle suffisait. De novembre 1661 en août 1662, que cette période mystérieuse de sa vie morale ait été ou non précédée d'une retraite, l'auteur des *Provinciales* s'est retiré du jansénisme. Beurrier a bien compris. « On ne se trompe pas, dit M. Bremond[1], sur des faits si précis et si émouvants ».

### Conclusion.

1° Beurrier, parlant à l'archevêque ou écrivant aux Périer, gêné par l'amour-propre et par les convenances, ou, au contraire, à l'abri de toute passion, quand il rédige ses *Mémoires*, a toujours déclaré que Pascal, quel qu'eût été le différend de 1661, avait témoigné de sa parfaite soumission à l'Église et au Pape. 2° Ce prêtre, dont la vertu et la probité ont pour garants à la fois la confiance de son archevêque et d'un grand ordre et les déclarations unanimes des Périer et de Port-Royal, n'a pu administrer les sacrements à un malade dont l'orthodoxie lui aurait paru insuffisante. 3° Ayant à juger de l'orthodoxie d'un malade qui était la sincérité même et très préoccupé de son salut, qu'il a vu pendant six semaines et confessé plusieurs fois, ce théologien, habitué aux jansénistes et ayant l'expérience des âmes, n'était pas assez « bonhomme » pour ne pas voir ou savoir s'il acceptait entièrement ou à demi les constitutions pontificales. 4° D'autre part, si Pascal est mort janséniste, il y a trois choses inexplicables : la conduite de Beurrier, le mutisme de Pascal, et l'attitude de Port-Royal qui n' « ose » publier les lettres du curé de Saint-Étienne que quinze ans après sa mort.

1. *Correspondant*, 10 sept. 1910. La « note » de M. Bremond est intitulée : *Le Secret de Port-Royal*, et débute ainsi : « La vraie vie de Pascal n'est pas encore écrite... On a voulu nous cacher quelque chose. » Ces quelques mots du spirituel et savant historien déchaînent l'ironie de M. Gazier presque autant que le livre de M. Jovy. « On pourrait croire que c'est un simple jeu d'esprit et que M. Jovy fait de l'histoire fantaisiste, comme Michelet parfois, comme tel autre de nos contemporains qui naguère nous a montré Bossuet lancé par les jansénistes à la poursuite de l'infortuné Fénelon, et qui, du reste, a tout de suite accepté les conclusions de M. Jovy. » (P. 8.)

Je vois sourire M. Gazier : les bonnes gens, pense-t-il, qui s'imaginent voir ce que Sainte-Beuve et Cousin n'ont point vu ! Mais, ajoute-t-il avec une ironie qui se laisse deviner, peut-être Sainte-Beuve « appartenait-il à la catégorie des gens superficiels et indifférents qui ne savent pas lire entre les lignes... » (p. 51). J'observerai d'abord, *si parva licet*, que le grand Arnauld devait sourire aussi de ces papes et de ces évêques qui prétendaient trouver les cinq propositions dans l'*Augustinus*. Cependant elles y étaient... Et puis, serait-il défendu d'être d'un autre avis que Sainte-Beuve et Cousin? Parce que *Port-Royal* est un chef-d'œuvre de science et de pénétration, les livres de MM. Michaut, Giraud, Strowski et Bremond n'existent-ils donc pas? Aussi bien, Sainte-Beuve et Cousin, qu'ont-ils lu ou connu de Pascal et du jansénisme que Beurrier ait ignoré ? Quelles preuves donnent-ils, quelles preuves M. Gazier donne-t-il lui-même de la mort janséniste de Pascal? ou s'ils ont sur l'auteur des *Pensées* je ne sais quelle infaillible intuition? Cette intuition paraît en effet dans le double roman qu'imagine Cousin de Pascal amoureux et de Pascal sceptique, et dans la prophétie de Sainte-Beuve : « Comme œuvre apologétique, les *Pensées* ont fait leur temps. » (*Port-Royal*, III, 415.) Voilà qui s'appelle « lire entre les lignes » !... En réalité, Cousin, Sainte-Beuve et, après eux, M. Gazier *se contentent d'affirmer* que la vérité se trouve, non dans les dépositions de Beurrier, mais dans celles des jansénistes. Or, est-il bien sûr que le témoignage de Port-Royal offre en effet plus de garanties?

Joseph MONBRUN.

(*A suivre.*)

# NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

SUR

# L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION

On peut, sans rien exagérer, affirmer qu'une histoire d'ensemble de la théologie de l'Immaculée Conception est encore à faire. Bien des travaux d'approche, indispensables cependant, n'ont point été exécutés; il reste beaucoup à découvrir sur la pensée des premiers défenseurs explicites du dogme.

Voilà pourquoi je crois bien faire en signalant quelques documents inédits ou fort rares sur ce sujet. Ils remontent tous au douzième siècle, ou du moins les bibliographes les y font remonter. Sans négliger de fournir, autant qu'il est en moi, les éléments du problème d'attribution, je me bornerai, pour le moment du moins, aux indications bibliographiques et à une courte analyse.

## I. — Les pièces d'une controverse au douzième siècle.

Le mouvement produit dans le monde théologique du douzième siècle par l'introduction de la fête de la Conception de Marie a eu son contre-coup jusqu'en Autriche. Deux documents nous en restent, insérés dans la compilation connue sous le nom de *Magnum Legendarium Austriacum*[1]. Ils y sont désignés sous le titre de sermons, terme assez impropre, semble-t-il : ce sont plutôt des traités polémiques, lettres de controverses, réponses aux difficultés d'un correspondant dont nous n'avons pas les objections. Ces deux traités se font suite, se complètent; tout indique dès lors qu'ils sont du même auteur.

**Les manuscrits.** — Grâce aux indications fournies par les *Analecta Bollandiana* et les *Xenia Bernardina*, nous pouvons citer :

1° *Le manuscrit de l'abbaye cistercienne de Heiligenkreuz,* près Baden, diocèse de Passau (Autriche). — H[11], manuscrit du douzième siècle, transcrit peu après 1181 (0,420 × 0,305). — Ecrit d'une seule main d'un bout à l'autre; parchemin; 2 colonnes[2].

1. Voir *Analecta Bollandiana*, t. XVII (1898), pages 24 et suiv.

2. *Analecta Bollandiana, l. c.*, p. 27 et 28; — *Xenia Bernardina. Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte*, t. I, art. 2; le catalogue a été dressé par le Dr Gsell, bibliothécaire. Je possède une copie des deux traités. Je

2° *Le manuscrit de Zwettl*, abbaye filiale d'Heiligenkreuz, au diocèse de Passau, n° 15. Treizième siècle. Les documents se trouvent un peu avant le fol. 68 [Z][1].

3° *Le manuscrit de Melk*, C. 12 (134 du catalogue) (0,290 × 0,215). Quinzième siècle [M][2].

L'auteur du catalogue a, par inadvertance, réuni en un seul trois documents : les traités dont nous parlons et un sermon dont il sera question plus loin. Le desinit qu'il donne au présent traité est celui du sermon. Une note porte au sujet de nos documents : « Lege caute quia auctor suspectus est. » Ce trait est à rapprocher de ce que nous dirons au sujet des annotations du manuscrit d'Heiligenkreuz.

Les Bibliothèques de Lilienfeld et d'Admont ne possèdent plus le volume du *Legendarium* où se trouvait le mois de décembre; même remarque pour la Bibliothèque Palatine de Vienne[3].

J'ajoute que je n'ai rencontré aucun autre manuscrit de ces traités; leurs incipit ne figurent pas dans la très riche collection d'Initia laissée par Hauréau à la Bibliothèque de l'Institut[4].

**Analyse des traités.** — 1er *traité*. H, fol. 70-73; — Z??; — M, fol. 67-71. *Inc.* : Conceptio intemerate virginis Marie Matris domini Salvatoris omnium qua est ipsa... — *Des.* :... conceptionem devotissime celebrare[5].

Un moine, membre d'un ordre où déjà se solennise la Conception, ne se prête qu'avec peine à cette célébration[6], et en cela il est logique avec lui-même : s'il attaque la fête, c'est qu'il n'admet pas la sainteté de son objet[7].

la dois à l'obligeance du Révérendissime abbé d'Heiligenkreuz et du R. P. Strutzenberger. Qu'ils veuillent bien recevoir ici l'expression de ma très vive reconnaissance.

Le R. P. Le Bachelet (*Recherches de science religieuse*, nov. 1910, p. 596, note) a fait allusion à ces documents et en a donné un court extrait d'après la copie que je lui ai communiquée.

1. Cf. le Catalogue par le R. P. Abbé Stephan Rössler. — *Xenia Bernardina*, I, art. 4, p. 307. Il m'est difficile de donner une indication plus exacte pour la référence, les Bollandistes, en raison de circonstances qu'ils racontent, n'ayant pas vu le manuscrit. *Anal. Boll.*, *l. c.*, p. 29.

2. *Catalogus codicum manuscriptorum qui in Bibliotheca monasterii Mellicensis O. S. B. servantur.* Vindobonæ, 1889, t. I, p. 202.

3. *Anal. boll.*, *l. c.*, p. 28, 31, 36.

4. Une copie de cette collection se trouve à la Bibl. Nat., Mss lat. n. acq., 2395.

5. Le manuscrit a été annoté par un fervent disciple de saint Bernard, maculiste décidé. De là des réflexions comme celle-ci : « Sanctus Bernhardus, pater noster, fecit libellum... ad canonicos Lugdunenses, scribens eis et probans Conceptionem B. M. sanctam non esse... Sancto Bernhardo plus credendum est quam huic scribenti, unde iste sermo, cum sequentibus,... supervacuus est, probatio istius invalida est. » — J'ai le regret de ne pouvoir renvoyer aux folios du ms., la copie exécutée pour moi ne les ayant pas relevés.

6. « Quid tu facis cum huic festo celebri cum fratribus et ordine tuo corporaliter contingit te interesse, ibique cum cetero choro et cantas et legis? »

7. « [Conceptionem] quam incaute lacessis; » « conceptionem temporalem a sanctitate seiungis. »

En deux mots, voici la réponse : on peut, on doit même célébrer la Conception, puisque toute l'Eglise la célèbre[1] ; on le peut, on le doit, et cela surtout parce que cette conception fut sainte, parce que dès son premier instant Marie fut toute pure et sainte. La chair de Marie (on reconnaîtra ici les théories toutes matérielles sur la transmission du péché originel) fut purifiée au moment même de sa conception, et cette chair toute pure n'imprima à l'âme de la Vierge aucune souillure[2].

Les preuves, l'auteur les cherche dans la Sainte Écriture. Prenant les textes qui seront longtemps classiques[3], il les commente et, par voie d'analogie, en tire la sainteté originelle de Marie; puis, se retournant vers l'adversaire, il l'écrase du poids de l'autorité, lui reproche ses négations en des termes qui rappellent la manière de Gautier de Saint-Victor[4]. Le Nouveau Testament lui fournit un argument plus ferme. Après avoir cité les paroles de la salutation angélique, il raisonne ainsi : Marie était pleine de grâce au moment où l'Ange la salua (sans cela l'expression de Gabriel n'a pas de sens); elle l'était donc avant la visite du messager céleste; pourquoi donc nier qu'elle l'ait toujours été? Pourquoi nier qu'elle l'ait été dans sa conception[5]?

1. « Conceptio... qua est [Maria] ipsa de parente concepta toti mundo ferianda illuxit. » — « Ecce... omnis ecclesia longe lateque aut generaliter, aut specialiter... hanc sanctissimam celebrat conceptionem. » — Notre auteur généralise un peu. — Voir *Études*, 20 septembre 1904, p. 785. Noter qu'Atton, prieur de Saint-Pierre, au diocèse de Bazas (1154), parle en termes analogues de l'extension de la fête en France, *ib.*, p. 785; de même aussi Beleth, *ib.*

2. « A contagione originalis actualisve culpe mundavit... » « ut non sit intra fratres humanitatis quam originaria pestis ante legem et sub lege quassavit ». « Quomodo mox ut ipsa sacratissima virgo esse coepit mundata in sua conceptione non est » — « in ipso actu concipiendi fuisse mundatam ». — « Conceptio B. M. cum omnibus legitimis est bona, cum electis singulariter est melior, cum sanctificatis specialiter est optima » — « dum conciperetur ab omni hominis vetustate fuisse... mundatam ». — « Constat... quod dum B. V. M. conciperetur, unum corpus fuit cum sanctissimo corpore Domini, quod et ipsam conceptam ab omni originali culpa... mundavit... Sancta est ergo beate Marie qua ipsa in parente suscepta est... conceptio ».

3. Ce sont surtout : Prov. $9^1$; — Ps. $45^5$, $86^5$; — Eccli. $24^{14}$; — Cant. $4^7$.

4. Voici l'un de ces raisonnements. On y verra le procédé de l'auteur et le ton de sa polémique.

« Dicit Jacob patriarcha, loquens in spiritu de hac sacratissima virgine : « Quam terribilis est locus iste, non est hic aliud nisi domus Domini et porta celi. » Si non est aliud nisi domus Dei, quare tu dicis eam domum tenebrarum propter conceptionem qua concepta est, quam conceptionem per gratiam sanctificavit Altissimus sicut dicit David loquens de ipsa gratia qua Maria plena fuit : Fluminis, ait, impetus letificat civitatem Dei, sanctificavit tabernaculum suum Altissimus. Sane, si sanctificavit eam ab originali piaculo prius eam in qua concepta erat mundavit... Quid tu furioso tantos latratus explicas ore, in iniuriam non solum matris et filii, sed etiam eius qui eam sanctificavit? »

Ailleurs, on compare les négateurs du privilège de Marie aux antéchrists que maudissait saint Jean (I Joan., $4^3$); on les déclare trompés par l'esprit malin qui se transforme en ange de lumière.

5. « Si ergo gratia plena erat priusquam angelico salutaretur affatu,... quid tu illam conceptam, vel eius conceptionem qua est ipsa concepta, plenitudine gratie exinanire conaris?

Il est enfin une dernière considération, très féconde, mais que malheureusement l'auteur mêle à des théories inexactes : c'est la haute convenance du privilège. — Jésus et Marie ne font qu'un, et il faut au Fils de Dieu une mère toute sainte, dont l'âme n'ait jamais été souillée. Il faudra donc que, dès l'instant de sa conception, la chair de Marie soit pure, de peur qu'une chair souillée ne vienne à ternir l'âme de la future Mère de Dieu[1].

Si maintenant nous cherchons comment l'auteur explique le mode de cette conception sans tache, nous trouvons d'abord que, pressé par les théories sur la nature du péché originel et sa transmission, il ne se refuse pas à admettre chez les parents de Marie, et cela par miracle, un acte générateur sans concupiscence[2].

Il s'étend plus longuement sur la considération suivante. Lorsque, au Paradis terrestre, Dieu résolut de sauver par l'Incarnation l'humanité coupable, il mit à part et préserva de toute souillure un germe qui devait être le corps du Christ. De génération en génération, le germe se transmit. Quand arriva la Conception de la Sainte Vierge, ce germe se mélangea à ce qui devait être le corps de Marie, la chair de la Vierge se trouva ainsi toute pure, et l'âme, à son infusion, ne trouvant aucun contact délétère, aucune contagion, ne contracta pas la tache que transmet aux autres fils d'Adam l'hérédité charnelle[3].

L'objection qu'il pressent embarrasse visiblement notre théologien. Car enfin, pourquoi ce germe merveilleux a-t-il traversé tant de générations sans opérer ses fruits de sanctification, pourquoi ne s'est-il pas mélangé aux chairs qu'il a traversées? L'auteur s'en tire par une comparaison : il est arrivé à ce germe ce qui se produit pour l'huile, qui ne se confond point avec l'eau et ne lui livre rien d'elle-même[4].

2^e^ *traité*. H, 73-74°; — Z ??; — M, 71°-74. *Inc.* : Conceptionem beatissime virginis Marie ab ecclesia catholica accepimus... — *Des.* : ... areptique hic limitemus laborem.

Il faut croire que le traité précédent n'avait pas satisfait le moine,

1. « Nonne vides cum matrem Domini... a sanctificatione seiungis... in ipsum Dominum qui unum corpus erat cum matre te nimium incaute incurrisse... In ipsa conceptione Maria unum corpus vel una caro erat cum filio. »

2. « Possumus... ex miraculo et Dei potentia fortassis astruere quod... sit hec sanctissima virgo contra omnium filiorum hominum conceptionis naturam sine peccato concepta. » Il répond à cette objection : « Sicut nuptialis est bona coniunctio nec tamen sine malo et sine libidine est. » Il s'agit donc bien de la conceptio activa. Cf. pour cette explication Le Bachelet, *l. c.*, p. 595.

3. Voir le texte cité par le P. Le Bachelet, *l. c.*, p. 596, n. — Cette étrange théorie est combattue par saint Thomas (Cf. Le Bachelet, *l. c.*, p. 595). — Nous aurons l'occasion d'y revenir dans un prochain article. Disons seulement qu'elle est *rapportée* par Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, II, I, cap. v, P. L. CLXXVI, col. 38, et que ce docteur est cité deux fois par notre anonyme.

4. « Sicut enim oleum aqueo coniunctum liquori, qualitates aque in suam non admittit substantiam, tam et si per idem cum aqua manaverit stillicidium ita et corpus redemptoris quanquam ab Adam patres per omnes transierit omni masse corruptele obnoxie, ceu oleum superecessit, suique itineris pondus in nullo quantolibet perfecto sistere voluit. »

car il répliqua. Le document actuel vise à détruire ses objections. Il en est de franchement puériles, pour lesquelles on comprend les épithètes généreusement données par l'anonyme. Est-il sérieux d'attaquer la fête de la Conception sous prétexte que l'Écriture se tait sur les parents de Marie[1]? Est-il sérieux de mettre en quelque sorte sur le même niveau Isaac, saint Jean-Baptiste même et la sainte Mère de Dieu? Ne sont-ils pas à Marie, leur conception à la sienne, ce que l'objet signifié est au signe, l'ombre à la réalité[2]?

Tout n'est pas aussi faible dans les difficultés du moine : il trouve fort imprudent d'établir une fête à l'occasion d'une apparition douteuse, diabolique peut-être[3]; il tire des objections des évangiles apocryphes de Thomas et de Barthélemy (on ne nous dit pas lesquelles malheureusement); il fait état de l'abstention de Rome, de la soudaine apparition de cette solennité inconnue jusqu'ici[4]. Il attaque l'argument que Scot rendra célèbre, le fameux « voluit Deus, decuit, ergo fecit ».

Les réponses ne sont guère poussées. Seulement notre théologien n'abandonne rien de ses positions, et même cette nouvelle attaque nous vaut une affirmation très nette de la sainteté originelle de Marie[5], sainteté contre laquelle on ne peut apporter qu'un argument scripturaire sérieux, qui d'ailleurs ne constitue pas une insoluble objection[6].

Avec ce second traité, l'intérêt a baissé. Les adversaires ont épuisé leur science, et l'on commence déjà à se répéter.

Il y aurait sans doute profit à rapprocher la doctrine, les arguments, les explications de notre auteur, d'autres doctrines, arguments, explications en vogue au XII[e] siècle chez les théologiens qui ont traité de la conception de Marie. Peut-être l'essayerons-nous. Pour le moment, bornons-nous à constater ce qu'ont de fruste, de vague, les deux traités que nous avons analysés. Les extraits donnés montrent, je l'espère, la peine qu'a la pensée de l'auteur à faire son chemin parmi les théo-

1. « Illud quod scriptitas non celebrari debere quia in katalogo sacre scripture progenitorum eius (Mariæ) nomina minus inveniuntur, admodum ridiculosum dicis et falsum.

2. « Conceptio Isaac quantum ad suam significationem quantum est sacramentum ad rem sacramenti, secundum quod potest esse umbra vel figura ad suam veritatem, celebrabilis erat. »

3. Il s'agit du miracle d'Helsin; sur ce fait, cf. *Etudes, l. c.*, p. 765.

4. « Ne mireris hactenus hanc conceptionem seculis multis incognitam sic Dei nutu qui multiplices sibi serviendi servis suis occasiones importat, repente celebrandam se invexisse. » — A l'objection tirée de la réserve de Rome, nous lisons cette réponse stupéfiante : « Denique si ibi Roma est ubi senatus, et ubi christianus populus ibi ecclesia romana consistet, quid tu « romana ecclesia hanc « conceptionem sacratissime virginis non rite feriatur » quam populus christianus rite, lateque concelebrat. »

5. « Purificatio B. M. non a purgatione, sed magis a puritate nomen accepit. Nichil enim purificavit que nil impurum habuit. Et... conceptio propter gratiam celebratur. »

6. Parlant du texte : In iniquitatibus conceptus sum... il l'explique : « Non hac locutione singula generum, sed singulorum hominum... genera signavit (David). Alia enim est ratio alicuius prerogative, alia certe generalis nature. »

ries que lui impose son temps sur le péché originel et sa transmission. Il semble honorer un peu pêle-mêle le fait même de la conception (qua est ipsa concepta), la sainteté de Marie (et ipsa concepta). Visiblement il ignore le beau mouvement théologique qui s'était produit en Angleterre autour d'Osbert de Clare, d'Eadmer et d'Anselme le Jeune. Chez lui pas de leurs formules frappées, presque scolastiques; mais un style diffus, de longues phrases enchevêtrées, mêlées de textes scripturaires, où l'idée se noie un peu. Rien non plus de la piété pénétrante d'Eadmer.

Avant de présenter au lecteur une autre œuvre, celle-là attribuée à Abélard, signalons une dernière pièce fournie par nos trois manuscrits.

## II. — Un sermon anonyme sur la conception.

Il se trouve à Heiligenkreuz, numéro 14, f. 74-76, à Zwettl, à Melk, C. 12, f. 74-78.

*Inc.* : Felix et sanctissimum nostre spei tempus illud redivivum illuxit... — *Des.* : ... que confixe sunt in corda inimicorum eius.

L'auteur anonyme de cette pièce verbeuse, où les réminiscences mythologiques se mêlent aux citations scripturaires, défend la fête de la Conception contre les attaques de Juifs qui n'y voyaient aucun fondement dans l'Ecriture. Lui, au contraire, sans entrer dans une longue dissertation, se rattache à la Bible, qu'il suffit, dit-il, de lire pour être convaincu que Marie, pure dans sa conception, vierge dans sa maternité, a été enrichie par l'Esprit-Saint de tout genre de sainteté[1].

A la fin du sermon, nous trouvons cette sorte d'hymne que l'orateur paraphrase : Pange, lingua, gloriose conceptionis articulum quo beata virgo concepta est. Pange seminarium, nullum corpus tam beatum emanavit de virili consortio. Ita vatum atque latum, sicque datum pro mundi remedio. Sed in hac conceptione, ipsi celi personori ipsi cantus et concentus cessit dulcis armonia et psallet : Rorate celi... desuper... et nubes... pluant Mariam.

Sans l'affirmer absolument, je crois ce sermon du même auteur que les traités[2].

A. Noyon.

(*A suivre.*)

1. « Lege oracula, disce vaticinia, volve prophetas, contemplare scripturas, et si fideliter intelligis, comperies mirum in modum huic sacratissime virgini nil sanctimonie vivacissimeque virtutis vivificantis spiritus gratie defuisse : que omni sanctitate concepta, nata, et Dei filium peperisse in sua perpetua virginitate... veraciter et inconcussa ratione probatur.

2. Quelques expressions caractéristiques sont communes : « conceptio qua concepta est, scriptitas, » par exemple.

3. Je signale encore ici quelques sermons dans lesquels on pourrait trouver éparses des allusions à la conception de Marie, soit pour en défendre, soit pour en combattre le privilège. Geoffroi de Saint-Victor : *De nativitate B. M.* ms. Maz. 1002, f. 111r; Pierre de Poitiers, *Sermo in Annuntiatione*, tient la sanctification, « ab initio conceptionis sive in utero id est statim post conceptionem », et

l'extinction du fomes à l'Annonciation. Ms. Bibl. Nat., 14593, f. 136$^{v.a}$, 137$^{r.a}$, 137$^{r.b}$, 137$^{r.b}$; Achard de Saint-Victor, ms. B. N., 14590, f. 70$^{v.b}$, écrit :... « Adhuc ex utero matris sue, ut credimus, fuit sanctificata. Si Ieremias, si Ioannes prius sanctificati quam nati, quomodo non Maria?... Vel si aliquam habuit maculam, non ex nativitate sed conceptione eam contraxit. Non enim nata est in culpa etsi concepta in pena et dolore... » Outre le manuscrit désigné, voir ce sermon aux mss B. N., 568, f. 138; 14859, f. 70; 14948, f. 63$^{v}$; 16461, f. 90; 14957, f. 132; — Mazarine, 777, f. 134; — Sainte-Geneviève, 1423, f. 22; — 2787, f. 175$^{v}$; — Gautier de Saint-Victor, mss B. N., 3578, f. 87. *Sermo in Nativitate B. V.*, et le même sermon aux mss 14859, f. 87; — 14590, f. 87; — 14948, f. 80$^{v}$; — 16461, f. 115$^{v}$.

# NOTES ET CRITIQUES

*La Religion dans le passé et dans le présent*. Tome II. Deutschmann-Hessen, Tubingue, Mohr, 1910. In-4°, xii-2104 col. (en allemand).

Le *Bulletin* de décembre 1909 a signalé le premier volume de cette Encyclopédie allemande sur l'histoire des religions[1]. On a caractérisé ses tendances, qui s'inspirent des conclusions de la critique radicale, et loué les qualités techniques de méthode, de brièveté, de clarté, d'information sérieuse qui lui assurent un rang distingué parmi les publications de forme analogue. Le second volume contient des articles fort importants. Tout d'abord est à signaler une assez longue monographie sur la *Phénoménologie de la religion,* qui est une étude d'ensemble sur le culte et ses diverses manifestations (col. 497-577). Il faut en rapprocher les articles sur Dieu, le dualisme, la Trinité, la Rédemption, l'Eschatologie, l'Esprit, la prière, la foi, la grâce, le paganisme, le culte des saints, le serpent. L'histoire des diverses religions est surtout représentée par un article sur la Diaspora juive et chrétienne, sur la religion des Germains et sur diverses organisations protestantes. A mentionner une série d'études sur l'histoire des dogmes, l'histoire et la philosophie de l'histoire, la connaissance, le côté moral de la religion : conscience, loi, justice, sainteté, éthique ; le côté social ou économique : femme, mariage, éducation, associations, industrie et sociétés commerciales ; les rapports avec la science : évolution, énergétique, etc. Pour l'histoire religieuse des divers pays, je me contente d'énumérer un certain nombre d'articles généraux sur les universités allemandes ou étrangères : Dorpat, Erfurt, Giessen, Gœttingue, Halle ; sur Genève, l'Alsace-Lorraine, l'Angleterre, la France. A propos de l'action de Léon XIII, il est étrange qu'on n'ait point parlé du ralliement. Parmi les personnages étudiés, notons Érasme, Fichte, Hegel, Dœllinger, De Wette. C'est un des point vulnérables, et où d'ailleurs il est difficile de satisfaire tout le monde. Il est facile de relever certaines omissions, le nom du P. Faber par exemple, ou un manque de proportion dans l'étendue des diverses notices par rapport à l'importance des personnages. L'ensemble témoigne d'un travail considérable et bien ordonné.

FERDINAND CAVALLERA.

1. SCHIELE, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (avec la collaboration de H. GUNKEL et O. SCHEEL). Cf. *Bulletin* 1909, p. 443-4.

Saint François de Sales. *Œuvres*, édition complète, tome XVI. *Lettres*, vol. VI. Lyon, Vitte, 1910, in-8°, xiv-484 pages.

Le nouveau volume — sixième de la correspondance de saint François de Sales — s'ouvre par une lettre écrite de Milan, en mai 1613, et s'achève avec celles de mai 1615. Il embrasse ainsi une période de vingt-cinq mois, marquée dans la vie de l'évêque de Genève par une rare fécondité, dont les manifestations diverses sont du plus haut intérêt. Ces lettres, la plupart datées d'Annecy, partaient dans toutes les directions. Aussi bien la renommée du prélat ne cesse de grandir parmi ses contemporains, le nombre s'accroît toujours des âmes qui se rangent sous sa conduite, de ceux qui recourent à son crédit et à ses lumières. Ceux de nos lecteurs qui ne connaissent François de Sales que par sa douceur et sa condescendance sont charmés de constater ici qu'il est surtout l'homme incomparablement fort, d'une intransigeance irréductible en présence du devoir. C'est un serviteur fidèle, ce n'est point un courtisan. François de Sales eut une incontestable influence sur les grands. Il n'en usa que pour le bien de la ville d'Annecy et de son diocèse. Nous le voyons solliciter pour son « pauvre bon peuple » l'exemption des charges de guerre, appeler la protection et les aumônes de Louis XIII sur les catholiques de Gex, enfin mettre tout en œuvre pour rendre au collège chappuisien presque en friche son éclat des beaux jours. A ses chères filles de la Visitation, il consacre une large part de son temps, de son cœur, de ses sollicitudes. C'est pendant cette période que nous assistons à la fondation du second monastère de l'ordre, à Lyon. Rien de mouvementé, d'intéressant comme les préliminaires de cet établissement, où l'on voit surgir la figure si complexe de M^me des Gouffiers et celle de M^gr de Marquemont, dont l'intervention devait avoir une influence profonde sur les destinées de l'Institut. L'appendice III donne une vue d'ensemble de cette histoire et permet d'en suivre avec plus de charme les détails à travers les lettres de ce volume.

Sur deux cent quatorze lettres, quarante sont inédites, sans compter plusieurs fragments et bon nombre de pièces fort intéressantes données en appendice.

---

D^r Heribertus Holzapfel, O. F. M., *Manuale historiae Ordinis Fratrum Minorum...* latine redditum a P. Gallo Haselbeck. Fribourg-en-B., Herder, 1909, in-8°, xxi-662 pages.

L'histoire des ordres religieux nous montre une part importante de l'activité de l'Eglise, surtout au moyen âge. Mais la valeur représentative de ce tableau, attrayant en lui-même, est trop souvent diminuée pour les profanes par la façon défectueuse de le présenter et par le défaut de vue d'ensemble. On se défie instinctivement d'un auteur auquel l'esprit de corps et d'autres considérations assurément louables dans leur principe, mais nullement de mise en histoire, dictent des

jugements que la saine critique ne peut ratifier. De plus, on se perd facilement dans les obédiences et les réformes, à moins d'être de la maison. Cette dernière remarque est surtout vraie pour la famille spirituelle de saint François, qui a reçu incontestablement la bénédiction du nombre, que l'on considère le chiffre des religieux ou même celui des groupements ou congrégations multiples se réclamant de son nom ou de sa règle. Aussi sera-t-on reconnaissant au R. P. Holzapfel de nous avoir donné un résumé méthodique, succinct, habituellement clair, relativement complet et bien au courant des derniers travaux parus sur l'histoire de l'ordre des Frères Mineurs et de ses nombreuses ramifications. Une bonne bibliographie et les notes du bas des pages donnent les sources de l'auteur, qui a pu utiliser les archives de son ordre et donner ainsi des renseignements qu'on ne trouverait pas ailleurs.

Le R. P. H. trace d'abord une large esquisse de la vie et du caractère du saint fondateur et des débuts de son œuvre; viennent ensuite de curieux paragraphes sur l'influence historique de saint François et son rôle comme fondateur d'ordre et législateur. Le *Poverello* a écrit plusieurs règles, ou, si l'on préfère, plusieurs rédactions de sa règle. La première est perdue; la deuxième, composée en 1221, fut refondue et approuvée en 1223, sous sa nouvelle forme, par Honorius III. C'est la règle *bullata*, à laquelle s'ajoute en 1226 le *testament*. Peu de temps après la mort du saint, nous dit le P. H., l'ordre demanda la dispense d'observer le testament et la permission d'atténuer la rigueur primitive de la pauvreté. Ce fut la source des divisions sans nombre qui désolèrent l'ordre et des controverses interminables sur la pauvreté. Ces difficultés et les tendances contraires qui les occasionnaient commencèrent du vivant même de François. En historien consciencieux, — et il faut l'en louer, — le P. H. les expose librement, sans essayer de voiler ce côté humain, pas plus qu'il ne dissimule la part qui revient dans l'établissement et le maintien de certaines réformes à des préoccupations peu surnaturelles et bien étrangères à l'idéal franciscain. Les controverses sur la pauvreté appelèrent des déclarations pontificales qui ne rétablirent pas la paix. Elles fournirent, au contraire, un nouvel aliment aux discussions et préparèrent ainsi la division de l'ordre.

La famille franciscaine, on le sait, admet trois catégories : le premier ordre, composé des Frères Mineurs de l'Observance, des Conventuels et des Capucins; le second ordre, formé par les Clarisses se rattachant à chacune des trois branches, et le Tiers ordre. Ce dernier, laïque et séculier par son institution, a donné naissance, grâce à une évolution inattendue, à un tiers ordre régulier, qui comprend des religieux et des religieuses. Enfin, au siècle dernier principalement, une multitude de congrégations se réclamèrent du tiers ordre. Cependant le tiers ordre séculier est constitué dans son ensemble, selon l'idée primitive, par des fraternités de fidèles vivant dans le monde.

Étudier la législation, les vicissitudes et l'évolution historique de cette vaste famille, en nous donnant un aperçu de son action dans l'E-

glise, de ses missions et de son rôle dans les sciences et les arts, tel est le but du P. H. Grâce à la répartition précise et méthodique des matières, le lecteur s'oriente assez facilement. Il est, d'ailleurs, largement aidé par de précieux tableaux et par deux index suffisamment détaillés. La part importante, de beaucoup la plus considérable est réservée à l'histoire du premier ordre, qui remplit près de 600 pages, tandis que celle des Clarisses tient en une douzaine de pages; le tiers ordre, à peine plus favorisé, en occupe une vingtaine seulement. Le récit des origines, la constitution de l'ordre, les différends entre les spirituels et la communauté, ainsi que les luttes des Frères de l'Observance contre les Conventuels, occupent, comme il convenait, une bonne moitié de la part réservée au premier ordre. Tous ces événements, en effet, constituent son histoire jusqu'en 1517, époque de la scission en deux observances autonomes. Pour la période suivante, jusqu'à nos jours, la part du lion est faite aux Mineurs de l'Observance, puisque quinze à vingt pages seulement sont consacrées à chacune des autres branches, Conventuels et Capucins. Il y a dans l'ouvrage un défaut de proportion fâcheux, dont il est aisé de saisir la cause, car elle paraît encore influencer l'auteur dans l'appréciation des démêlés entre Conventuels et Observants. Cette tendance, qui est très sensible en quelques passages, a valu à l'auteur, même en dehors de son ordre, un blâme solennel des plus autorisés. Il faut ajouter néanmoins, pour être juste, que les louables efforts du P. H. pour demeurer impartial en matière si délicate sont le plus souvent couronnés de succès. Aussi, malgré ses quelques défauts, ce manuel rendra de grands services aux historiens.

La traduction latine a paru presque aussitôt que l'édition originale allemande. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner des imperfections d'un travail trop hâtif. Le traducteur nous en avertit loyalement et déclare avoir visé à la clarté plus qu'à l'élégance : mais la correction est un des éléments indispensables de la clarté, presque toujours compromise par un style négligé et incorrect. Çà et là, on a de la peine à saisir le sens. Une prochaine édition fera disparaître ces taches et permettra de recommander sans réserve ce manuel vraiment critique, objectif, puisé aux meilleures sources et d'une sincérité qui honore l'auteur et ses supérieurs.

R. Trilhe.

---

*Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, sous la direction de A. d'Alès, professeur à l'Institut catholique de Paris. — Fascicules IV, V, VI. Paris, G. Beauchesne et Cie.

D'importantes questions dogmatiques, morales, scripturaires, canoniques, sociales, philosophiques, historiques, scientifiques, sont traitées en ces trois fascicules, dont il conviendrait d'analyser tous les articles.

C'est au R. P. Garrigou-Lagrange qu'est dû l'article *Dieu*, comprenant cent quarante-sept colonnes. Après un exposé clair et large de

l'enseignement de l'Eglise sur l'existence et la nature de Dieu et sur la connaissance que nous en avons, l'auteur étudie la démonstrabilité et présente la démonstration de l'existence de l'Être infini et résume les attributs qui constituent sa nature. Il rencontre, chemin faisant, les empiristes et les criticistes, les modernistes et les disciples de Bergson, se montre bien informé de leurs systèmes et réfute victorieusement leurs objections. Il explique comment l'esprit humain s'appuie, pour remonter jusqu'à Dieu, sur les principes d'identité, de non-contradiction, de raison suffisante, de finalité, de causalité, et met en lumière leur valeur, leur portée, leur fécondité. C'est à saint Thomas qu'il emprunte les cinq preuves classiques et leur donne une forme très moderne, ou plutôt montre que les progrès de la pensée et de la science contribuent à les rendre plus efficaces et plus décisives.

L'essence divine est formellement constituée, non par l'aséité, l'intellection, le bien ou la liberté, mais par l'Être subsistant, d'où se déduisent toutes les perfections divines. Sur quelques rares points de détail, on pourra contester l'opinion du savant dominicain, mais non sans rendre hommage à la force mesurée avec laquelle il la soutient sans prétendre l'imposer.

La doctrine solide et substantielle, les preuves rigoureusement enchaînées, les rapports qui soutiennent entre elles les diverses parties de la thèse, nettement déterminées, font de cet article une étude remarquable et vraiment magistrale.

Au mot *Dogme,* le R. P. Pinard, S. J., examine les sens multiples de cette expression, les diverses définitions qu'en ont données les catholiques et les hérétiques, l'existence et la nécessité de ces formules proposées et imposées à la croyance, leur conception intellectualiste et leur influence morale, les différences et les relations entre le dogme et la théologie, enfin les théories variées sur l'évolution des dogmes, destinées à concilier leur immuabilité et leur développement; excellent article, destiné à empêcher et à dissiper des confusions fréquentes et dangereuses.

Le protestantisme libéral repousse la réalité de l'*Eucharistie* parce qu'elle lui semble contradictoire à la mission et à l'intention de Jésus. M. Lebreton démontre l'institution divine du sacrement par les textes du Nouveau Testament et les témoignages de la tradition; le commentaire qu'il nous offre est concis et pénétrant. On sait qu'il excelle à *situer* une preuve et à la dégager de tout ce qui pourrait l'obscurcir et l'affaiblir. Le mystère eucharistique, c'est-à-dire la présence réelle, le sacrifice de l'autel, la place de l'Eucharistie dans le christianisme, donne lieu à de très intéressantes considérations. Il semble que la transsubstantiation est un peu trop brièvement traitée; elle soulève des questions auxquelles il convenait de répondre. La partie positive ne laisse rien à désirer, la partie philosophique nous semble incomplète.

M. Paul Bernard a mis hors de doute l'existence, la nature et la durée de l'*Enfer*. Il a voulu se tenir « à égale distance de toute exagération et de tout amoindrissement ». Il laisse pourtant l'impression d'un théo-

logien hostile à toutes les théories qui essayent de concilier la bonté de Dieu avec sa justice. Sans admettre plus que lui la mitigation des peines des damnés, je n'oserais affirmer que « rien n'autorise à l'admettre », car je ne crois pas que cette opinion soit condamnée par l'Église. J'aimerais aussi que la peine du dam fût présentée comme une lutte entre la nature qui aspire à Dieu et la volonté qui le repousse. Dans l'ensemble, pourtant, le terrible dogme est exposé et démontré comme une vérité indéniable du christianisme.

Signalons une dissertation bien ordonnée et une discussion bien conduite à propos de l'*Église :* l'abbé de la Brière recherche son institution dans l'Évangile, découvre son existence dans la chrétienté primitive et précise les signes actuels d'identité de la véritable Église. Ces conclusions, qu'il énonce contre les inventions rationalistes et les interprétations protestantes, sont fermes et définitives.

Les *Évangiles canoniques* (cent soixante-deux colonnes) sont l'œuvre de M. Lepin, dont la compétence est incontestée; il connaît à merveille toutes les hypothèses des critiques qui ont dépensé tant de science, d'ingéniosité, d'imagination et de labeur pour expliquer l'origine et la formation de nos livres divins sans intervention surnaturelle. Après la lecture de ces pages si nourries, leur tentative apparaît insoutenable et insensée; car, bien qu'il ne s'agisse ici que de l'origine et de la valeur historique de ces documents, les solutions du problème synoptique et de la question johannique établissent des relations étroites entre les Évangiles et celui dont ils racontent la vie humaine et proclament la divinité. L'évaluation des témoignages et l'étude intrinsèque du texte s'accordent pour ruiner les édifices incohérents et fragiles construits par les hétérodoxes et les incrédules.

Le R. P. A. Durand rappelle les règles de l'*Exégèse* scientifique et traditionnelle de la Bible; il était difficile de dire en quelques pages plus de choses justes et utiles et d'emprunter, avec autant de discernement, à l'histoire, à la critique, à l'enseignement ecclésiastique, les prescriptions qui sauvegardent en même temps l'intégrité de la foi et la liberté de la science.

Les origines de l'Épiscopat sont déterminées dans l'article *Evêques,* bien divisé et témoignant d'une clairvoyante et abondante érudition; si la hiérarchie s'est organisée, perfectionnée et complétée au cours des siècles, elle n'en possédait pas moins des propriétés essentielles, dès que le royaume de Dieu fondé par Jésus prit, avec les apôtres, la forme concrète d'une société religieuse : M. le chanoine Michiels présente, dans un vif relief, l'action nécessaire et salutaire des chefs spirituels des communautés chrétiennes.

En morale, nous relevons une bonne réfutation de la doctrine morale de l'*Evolution :* si l'on remarque l'influence latente ou visible de Spencer dans tous les systèmes empiriques ramenant l'éthique à la science des mœurs et la réduisant à un pur, ou plutôt à un impur mécanisme, on remerciera M. Brunoteau d'avoir démontré avec vigueur que la morale évolutive aboutit à l'amoralisme.

MM. Villien et Gibon s'occupent du *Dimanche*, l'un au point de vue de sa sanctification, l'autre au point de vue de sa législation : il s'en faut bien qu'en cette matière la réglementation civile soit aussi bienfaisante et discrète que la loi religieuse. L'*Etat* n'intervient guère sans les altérer et les gâter dans toutes les questions qu'il touche. M. Antoine définit exactement ses fonctions, ses droits et ses devoirs, et nous prémunit contre les fausses théories qui le dénaturent et le font perpétuellement osciller de l'anarchie à la tyrannie. Défenseur-né de la *Famille*, qui est la cellule du corps social, il a tout fait, en France, pour la corrompre et la dissoudre, en essayant de la priver du secours indispensable de la religion, en affaiblissant les puissances maritale et paternelle, en brisant, par le divorce, le lien conjugal par lequel elle est constituée. Dans l'article consacré à la *Famille*, le jurisconsulte avisé qu'est M. Taudière la considère au point de vue historique et philosophique.

Les journalistes catholiques gagneraient à méditer l'article du R. P. Rivet sur le *Duel*, pratique stupide et barbare qu'il est si difficile d'abolir, parce qu'elle prend sa source dans les préjugés les plus invétérés et les plus tenaces, et s'autorise d'une fausse conception de l'honneur.

A l'histoire des religions se rapportent deux études sur l'*Egypte* par le R. P. Mellon, qui traite des rapports de l'Égypte avec la Bible, de sa chronologie et de son culte; et sur le *Fétichisme*, par Mgr Le Roy, dont l'étude, très informée, nous a paru un peu brève.

A la philosophie se rattachent les mots *Evolution créatrice, Expérience religieuse, Extase*, que les ouvrages de Bergson, W. James et les mystiques rationalistes ont expliqués de diverses manières qui favorisent le panthéisme et l'athéisme. MM. Grivet, Pinard et Poulain ont opposé à ces divagations, parfois ingénieuses et spécieuses, des précisions nettes et très actuelles.

L'apologétique historique ne pouvait être négligée : M. Kurth réduit à néant la prétendue négation de l'*âme des femmes* par un concile; M. Baguenault de Puchesse nous prouve qu'*Etienne Dolet* diffère autant que possible d'un martyr; M. Mollat nous instruit sur la *Dîme ecclésiastique* et les *Elections épiscopales*. M. Guilleux explique le vrai sens du *Droit du seigneur*. M. de la Servière prévient les objections dont les *Divorces princiers* ont été l'occasion contre l'indissolubilité du mariage; M. Allard, avec l'exceptionnelle autorité qu'on lui reconnaît en cette matière, montre l'action du christianisme dans l'abolition de l'*Esclavage;* enfin le R. P. Pérès Goyena nous entretient de l'*Affaire Ferrer*. Je n'y verrais, pour ma part, aucun inconvénient, à la condition qu'on eût consacré un article à une autre *affaire*, autrement considérable. Que le capitaine Dreyfus fût innocent ou coupable, son procès n'en est pas moins le prétexte et le point de départ de la conjuration haineuse et acharnée des Juifs, des Protestants et des Francs-Maçons contre les catholiques de France, et il était aisé de montrer que l'attitude de ceux-ci ne méritait point ces iniques représailles.

Des questions sociales sont aussi abordées, telles que le *Culte d'Etat* (Lattey), les *Enterrements civils* (Gibou), et la très grave théorie si souvent mal exposée et mal comprise du *Droit divin des rois* (de la Servière).

Nous avons lu avec beaucoup d'intérêt deux articles de notre savant collègue M. Besson, sur les *Exemptions des réguliers* et le *Féticide thérapeutique;* curés et médecins pourront en faire leur profit. Enfin le très regretté Bernard Brunhes avait écrit un article sur l'*Energie;* cela nous fait déplorer que la mort ait privé le Dictionnaire apologétique de ce collaborateur éminent; physicien de premier ordre, par la lucide formule des lois scientifiques, il fait ressortir les contradictions du mécanisme que des incrédules ont opposé à la Création et à la Providence.

L'*Epigraphie* est un instrument précieux d'investigation, de recherche et de découvertes; les inscriptions chrétiennes ont souvent fourni une contribution importante à la dogmatique et à l'histoire de l'Eglise; le R. P. Jalabert en use avec sagacité et nous indique comment on doit s'en servir.

Le *Dictionnaire apologétique* continue à tenir ses promesses et à réaliser les espérances qu'il a fait naître. Il doit avoir sa place dans la bibliothèque de tout homme cultivé; il est indispensable aux prêtres appelés à affermir et à protéger la foi des chrétiens.

L. Maisonneuve.

---

*Le Clergé français exilé en Espagne* (1792-1802), par l'abbé J. Contrasty. Toulouse, Sistac, 1910, in-8° de xii-391 pages.

L'émigration du clergé français en Espagne avait suscité jusqu'ici quelques bons travaux de détail, mais pas un ouvrage d'ensemble. C'est que les documents officiels qui seuls auraient pu fournir la base solide d'un travail de ce genre faisaient défaut, et tout espoir de les retrouver dans les archives espagnoles semblait même perdu. Le regretté Victor Pierre n'écrivait-il pas naguère, comme pour s'excuser d'une étude qui n'était qu'une esquisse sur le *Clergé français réfugié en Espagne :* « Que n'avons-nous pour l'Espagne, comme il en existe pour d'autres pays, des documents authentiques émanant ou des archives politiques ou des archives diocésaines? Jusqu'ici elles ont gardé leurs secrets, ou, pour mieux dire, on se demande s'ils n'ont pas été volontairement supprimés... On est réduit à glaner des renseignements épars, à en chercher surtout en France, soit dans quelque biographie d'exilés, soit dans de rares correspondances, soit dans des portefeuilles qui ne s'ouvrent que lentement. »

M. Contrasty vient de donner un démenti aux conjectures pessimistes de Victor Pierre. A la suite de recherches méthodiques et per-

sévérantes, il a fini par découvrir dans l'*Archivo historico nacional del Paseo de Recoletos* la correspondance échangée, au sujet des émigrés français, entre la cour de Madrid et les évêques ou les capitaines généraux. Il y avait là, outre la liste de six mille prêtres, les mémoires des évêques et des capitaines généraux sur la façon dont ils avaient exécuté le décret royal du 2 novembre 1792 relatif aux émigrés, des lettres du cardinal de Tolède chargé de répartir dans les diocèses de toute l'Espagne les prêtres français et de leur distribuer des secours, des suppliques de ces derniers au roi Charles IV, des lettres venues de France et saisies par la police à cause « du venin d'hérésie ou de schisme qu'elles pouvaient contenir », des réponses des ministres d'État à des gouverneurs, etc.

Encore fallait-il tirer bon parti de cet amas de richesses. M. C. n'y a point manqué. Il s'oriente au milieu de ses documents avec une aisance et un talent de composition qui lui permet de prendre l'essentiel en toutes choses sans omettre aucun détail caractéristique ni s'encombrer de faits divers oiseux. Après nous avoir présenté une défense de l'émigration écrite vers la fin de 1793 par un prêtre émigré, il nous dépeint dans les chapitres qui suivent l'accueil qui est fait à nos prêtres exilés, leur répartition dans les divers diocèses de la péninsule, l'attitude à leur égard des évêques, du clergé, des catholiques et du conseil royal, dont certaines mesures mesquines soulevèrent les protestations de quelques prélats espagnols. Des pages douloureuses exposent les souffrances morales et physiques de nos prêtres, leur conduite noble et digne jusqu'au retour des survivants, car un trop grand nombre, hélas! ne revirent point leur patrie pacifiée.

Il est à peine besoin d'insister sur l'intérêt que présente une pareille étude. Il n'est pas de diocèse de notre Midi qui ne soit représenté par les meilleurs de ses membres dans ces quinze évêques et 7,000 prêtres environ qui cherchèrent un refuge en Espagne. Le nom de bon nombre d'entre eux figure dans le récit et permet de suivre leur triste sort au delà des Pyrénées; l'excellent index dont M. Contrasty a muni son livre permet au moins de retrouver, diocèse par diocèse, ceux qui eurent quelque notoriété. Le récit sobre et contenu de l'auteur laisse à cet ouvrage un caractère de grande sérénité dont les historiens lui sauront gré. « Prêtres et fidèles (n'en) liront (pas moins) avec édification — pour emprunter les termes de la lettre de félicitation de notre vénérable archevêque à M. Contrasty — ces récits émouvants, ces pages d'exil où l'on ne sait ce qu'il faut admirer le plus de la fidélité et du courage de nos compatriotes et de nos frères ou de la charité compatissante de nos bienfaiteurs ».

A. Degert.

J. Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, t. I, des Origines à Jeanne d'Arc, 3e édition; Paris, Beauchesne, 1911, in-12, xxiv-416 pages.

Je ne sache pas qu'aucun catholique ait publiquement contesté la justice de la condamnation dont l'épiscopat a frappé quelques manuels de l'enseignement primaire. Mais, s'il en était qui l'eussent acceptée simplement par déférence, je les engagerais à lire le présent volume de M. Guiraud. On y verra cette fois le procès de ces méchants petits livres instruit avec toute l'ampleur que le sujet demande et avec toute la science qu'on pouvait attendre d'un professeur d'histoire de Faculté de lettres déjà connu par plusieurs publications de haute valeur.

Avant de relever une à une les erreurs historiques qui fourmillent dans ces manuels, l'auteur nous donne, dans une large introduction, un aperçu d'ensemble sur les tendances qui les animent, sur les défauts qui les disqualifient et dont la plupart tiennent à l'insuffisance intellectuelle de leurs auteurs, — des primaires pour le plus grand nombre, — à leurs passions politiques et à leurs préjugés antireligieux, enfin à la précipitation avec laquelle ils ont bâclé leur œuvre. De là de nombreuses erreurs matérielles qui suffiraient à les discréditer dans l'enseignement, si leur anticléricalisme ne leur tenait lieu de toutes les qualités. Passe encore pour des primaires ultra-laïques de faire commencer une quinzaine d'années trop tôt la prédication de Notre-Seigneur, ou même de se tromper de vingt-deux ans sur le commencement du schisme d'Occident; mais faire remonter au traité de Berlin de 1878 l'indépendance de la Bulgarie qui ne date que de 1909, placer en 1882 les découvertes égyptologiques de Champollion mort en 1832, présenter comme un martyr de « la libre science au treizième siècle » Etienne Dolet brûlé à Paris le 3 août 1546 pour des actes où la science n'avait rien à voir, c'est vraiment abuser de l'indulgence à laquelle pourraient prétendre des auteurs forcément réduits à ne travailler qu'en seconde main. Et nous ne disons rien de leur dénigrement de parti pris pour le rôle de l'Eglise ou de la monarchie dans le passé, de leur admiration béate pour l'époque et la politique contemporaines. Des juges aussi peu suspects de cléricalisme que M. Jaurès, M. Allard, député socialiste, et même le directeur de l'enseignement primaire, M. Gasquet, n'ont pu s'empêcher de dire leur fait aux auteurs de ces manuels et de juger sévèrement leur œuvre.

Et nous n'avons ici qu'une revue sommaire. Pour savoir tout ce qu'a pu inspirer à ces faiseurs de manuels sectaires l'esprit de dénigrement ou de mensonge dénoncé par l'épiscopat, il faut suivre M. G. dans les chapitres qu'il consacre aux principaux faits ou événements de l'histoire étudiés par eux, tels, par exemple, l'antiquité de l'homme, la personne et l'enseignement de Jésus, l'origine du pouvoir des papes, l'Eglise et l'empire romain, l'Eglise et l'esclavage, Clovis, Charlemagne, l'an 1000, la féodalité, les croisades, l'inquisition, l'instruction au moyen âge, la prétendue misère du peuple, l'idée de patrie, Jeanne

d'Arc, etc. C'est ici surtout qu'apparaît la justesse du titre cité plus haut. L'*histoire partiale* se montre avec une netteté qui ne prend presque pas la peine de se déguiser, dans ces manuels dont M. G. nous présente les extraits caractéristiques avec toutes références à l'appui. Et à cette histoire frelatée il oppose simplement l'*histoire vraie,* celle qui sort des sources authentiques, celle qui se dégage des travaux qui font autorité, écrite le plus souvent par des historiens étrangers au catholicisme et indiqués ici avec toute la précision désirable.

Ce qui ressort le plus clairement de cette enquête minutieuse, c'est l'ignorance ou la mauvaise foi de ces prétendus historiens à l'usage de l'enfance. Il n'y en a point qui aient plus fréquemment à la bouche l'appel à la science, à la vérité sans préjugé, et il n'en est point qui retardent davantage sur les progrès des sciences historiques. Des erreurs de tout genre relevées depuis un demi-siècle traînent encore dans leurs manuels, pour peu qu'elles aient de saveur anticléricale. Mais ils les ont trouvées dans Michelet, et Michelet est leur seul dieu, leur oracle. Fustel de Coulanges, Jullian, Luchaire, Lavisse, Noël Valois, Pfister, Duchesne, ont beau multiplier les travaux qui honorent notre pays et reculent les frontières de la science historique, est-ce que Fustel, Jullian ou autres comptent pour Devinat, Calvet, Brossolette ou Guiot et Mane? C'est vraiment plaisir de voir M. G. démasquer les procédés antiscientifiques et les prétentions ridicules de ces Homais transformés en auteurs d'histoires puériles et malhonnêtes. Il y porte une crânerie pour le moins égale à la science qu'il y déploie. Sans biaiser ni plaider, il aborde les questions de front, et fait sur chacune toute la lumière dont elle est susceptible.

Il destine son livre aux catéchistes, aux conférenciers, aux jeunes gens des cercles d'étude, aux publicistes soucieux de donner à leurs polémiques une documentation scientifique. J'en sais bien d'autres à qui il pourrait profiter, à commencer par tous les catholiques instruits qui ont peine à croire ces insipides manuels coupables de tant de méfaits. Qu'ils lisent M. J. Guiraud, et ils seront suffisamment édifiés.

Je m'en voudrais de ne pas dire, avant de finir, que l'ouvrage est dédié « à l'épiscopat français, qui, dans sa lettre collective, a défendu contre l'erreur et le mensonge les droits de la foi religieuse et la cause de la vérité historique ». Il a valu à son auteur les lettres élogieuses de sept archevêques ou évêques. On me permettra, comme conclusion, de citer ces quelques lignes de celle de Mgr l'archevêque d'Albi : « Votre travail est une œuvre critique qui tend à rétablir la vérité historique sur tous les points où elle a été altérée par une hostilité systématique contre l'Eglise catholique. Il est d'une incontestable opportunité, tant pour la controverse présentement ouverte que pour l'instruction des maîtres chrétiens, qui ont à mettre en garde les jeunes esprits contre les préjugés courants.

« Mais si vous me permettez de dire ici toute ma pensée, ce que j'apprécie surtout dans votre œuvre, c'est qu'elle est, de la part d'un maître incontesté, un éloquent rappel à l'honnêteté scientifique, qui a fléchi

trop souvent, comme bien d'autres, sous la pression des passions et des intérêts. »

A. Degert.

---

Joseph Déchelette, *Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*. — II. *Archéologie celtique*. Première partie : *Age du bronze*. Un volume in-8° de xviii-512 pages, avec 212 figures, 5 planches hors texte et une carte. Paris, Alphonse Picard, 1910. 15 fr. broché.
*Appendices*. Un volume in-8° de viii-190 pages. Paris, Picard, 5 fr.

Nous avons signalé en son temps (*Bull.* 1909, p. 86) le premier volume de ce manuel. Le tome II a pour titre : *Archéologie celtique ou proto-historique*. Devant l'abondance des documents, l'auteur a dû scinder ce tome en trois parties ; la première qui, vient de paraître, traite de l'âge du bronze. La suite, annoncée pour la fin de 1911, décrira le premier et le second âge du fer.

Nous ne reviendrons pas sur les qualités générales de ce Manuel : elles se retrouvent dans ce volume comme dans le précédent. En parcourant ces pages où tout est puisé à des sources de première valeur, où rien n'est laissé à l'arbitraire ou à l'imagination, on ressent une impression étrange : on voit ressusciter de vieilles civilisations qui ont précédé, mieux que cela, qui ont fait la nôtre. Il y a là de quoi attirer l'attention du grand public ; c'est le mérite de ce manuel, et ce qui en consacrera le succès, d'avoir fait une synthèse de toutes les découvertes accomplies au cours du siècle dernier, et tracé un tableau en raccourci de « l'aurore de notre civilisation ».

On sait qu'à un âge de pierre a succédé dans les pays circonvoisins de la Méditerranée — et probablement dans le monde entier — un âge de métal. L'homme se servit d'abord du cuivre et de l'or pur; bientôt après il sut fondre le bronze, et ce n'est que plus tard qu'il découvrit le fer. Le premier volume du tome II de M. D. traite exclusivement de l'époque du cuivre et du bronze.

Après quelques pages de bibliographie, l'auteur commence par un aperçu général sur les populations qui habitaient la Gaule primitive : il les divise en trois groupes principaux : les Ibéro-Armoricains, à l'ouest et au sud-ouest, commerçants d'origine inconnue; les Celto-Ligures, au nord-est, dont l'originalité et l'influence se feront surtout sentir à l'âge du fer; les Ligures enfin, peuples agricoles, placés au sud-est et à l'est, à cheval sur les Alpes, et qui sont sans doute les descendants des Néolithiques. Quant aux Phéniciens, ils n'ont pas joué le rôle important qu'on leur a assigné : le commerce maritime existait bien avant eux, et leur influence est restée superficielle.

Un chapitre est ensuite consacré à l'âge du bronze primitif, qu'ont révélé les fouilles exécutées principalement en Asie Mineure, en Grèce, en Crète, en Egypte et en Perse. Revenant ensuite en Europe, M. D.

y constate l'introduction du cuivre pur, puis du bronze venu on ne sait d'où vers la Crète, et de là se propageant suivant deux voies : l'une terrestre vers la Hongrie, l'autre maritime vers la Bretagne et la Scandinavie. Mais si les commerçants colportaient les matières premières et certains objets manufacturés qui permettent de les suivre pour ainsi dire à la trace, « chaque contrée possédait ses ateliers et ses modèles propres ». C'est ce qui a permis de distinguer jusqu'à sept provinces géographiques ayant chacune une industrie d'un caractère spécial.

Peut-on assigner des dates absolues à cette civilisation nouvelle? Les points de repère ne manquent pas ici, comme pour les époques préhistoriques, grâce aux découvertes des documents écrits de Perse et d'Egypte. Toutefois, M. D. tend à réduire le chiffre de 4000 ans avant notre ère fixé par M. de Morgan pour l'âge du cuivre en Perse. Ce serait aux environs de 3500 que commencerait l'âge du cuivre dans le bassin oriental de la Méditerranée, et vers 2000 l'âge du bronze. A partir de 1700 (XII[e] dynastie égyptienne), les dates perdent toute incertitude. Partant de cette base, et s'appuyant sur divers travaux, en particulier sur ceux du savant suédois Montélius, M. D. propose une classification des âges du bronze dont voici une vue d'ensemble; elle est plus détaillée dans son livre, et des planches hors texte parlent clairement aux yeux.

Période I (— 2500 à — 1900 environ) : instruments de pierre encore nombreux; haches plates et poignards triangulaires surtout en cuivre; objets d'or; poteries caliciformes; sépultures à inhumation, sauf en Bretagne.

Période II (— 1900 à — 1600) : haches à bords droits, longs poignards et autres objets en bronze.

Période III (— 1600 à — 1300) : haches à talon et à ailerons médians; épées, etc.

Période IV (— 1300 à — 900) : haches à douille; belles épées; fibules, rasoirs, etc. ; l'incinération domine dans les sépultures.

L'ouvrage continue par une étude sur l'habitat de ces populations : les unes persistent à se réfugier sur des palaffites; d'autres se construisent en plaine des villages protégés par des fossés profonds, ou bien, sur des sommets de collines, des camps entourés de murs épais en pierres sèches. Après l'habitat des vivants, celui des morts : on trouve les genres de sépultures les plus variés, des inhumations dans de simples fosses, sous des tumuli, sous des dolmens, au fond de grottes sépulcrales, etc. Vers la fin de l'époque du bronze, l'incinération domine; elle paraît due, plus vraisemblablement, à la notion plus claire de la survivance des âmes : « En anéantissant rapidement et complètement les cadavres, on facilitait la migration des âmes. » Les chapitres suivants traitent avec quelque détail de la métallurgie, puis des objets divers de l'âge du bronze : armes, outils, objets de parure, céramique. L'ouvrage se termine par trois chapitres d'un intérêt moins spécial : ce sont des vues générales sur le commerce, la religion et l'art de cette époque.

On peut se rendre compte de l'étendue et de l'importance du commerce, en constatant que des objets de bronze pour ainsi dire identiques ont été trouvés en Bretagne et au Danemark, en Suède et en Suisse, etc. D'ailleurs, avec ce commerce, paraît bien exister un système rudimentaire de poids et mesures, ainsi que des lingots-monnaie en forme de haches bipennes.

Les âges protohistoriques n'ont pas livré jusqu'ici d'idoles anthropomorphiques, du moins en Europe : celle, venue d'Orient, qui apparaît en Gaule aux temps néolithiques paraît avoir à peu près disparu; une religion nouvelle est née; mêlée à coup sûr de nombreuses pratiques de magie et de sorcellerie, elle adore surtout les forces de la nature divinisées. L'homme de l'âge du bronze, devenu agriculteur, a un culte pour les fontaines, les bois, les animaux domestiques, mais par-dessus tout pour le soleil, « principe de toute fécondité terrestre ». Ce culte du soleil est démontré par l'existence de disques ou roues qui en sont le symbole, et que l'on portait sur des chars processionnels; au disque s'associait la barque et le cygne. M. D. s'étend savamment sur l'étude de ces symboles vraiment curieux, sur leur stylisation, leurs transformations, leurs survivances; un paragraphe est consacré au swastika ou croix gammée, née, dans les pays égéens, de la représentation solaire; d'autres traitent du culte des sources thermales, des taureaux, de la hache.

L'ouvrage se termine par quelques pages sur l'art vraiment rudimentaire de toute cette période : il se réduit, en dehors des objets proprement cultuels, à quelques grossières stèles anthropomorphiques, à de bien primitives gravures sur rochers, à des ornements géométriques sur les bracelets de bronze.

Cette analyse rapide et forcément bien sèche ne donne qu'une idée imparfaite de l'œuvre de M. D. Soigneusement et abondamment illustré, écrit dans un style clair et facile, son livre est d'une lecture courante, malgré son caractère technique; et quiconque voudra se renseigner sur cette période de l'histoire de l'humanité ne trouvera pas d'ouvrage répondant mieux à son désir.

Avec ce manuel paraît un volume d'appendices : ce sont des statistiques qui, en raison de leur étendue, ne pouvaient trouver place dans le manuel lui-même. Le premier appendice, le plus important, est un inventaire de tous les dépôts de l'âge du bronze en France, par départements; il lui est adjoint plusieurs index alphabétiques. Le second est un inventaire des moules d'objets de bronze; le troisième est un inventaire des épées et poignards du premier âge du fer (époque de Hallstatt). Ce relevé, actuellement le plus complet, sera fort apprécié des spécialistes; il représente un travail considérable de recherches dont on ne peut que féliciter M. Déchelette. J. Bouyssonie.

Conrad Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, volume in-8° de xxix-636 pages, Fribourg, Herder; prix, 10 francs.

Tous les ecclésiastiques cultivés connaissent et pratiquent l'*Enchiridion* de Denzinger, relatif aux textes théologiques intéressant la morale et le dogme. A cet Enchiridion théologique il faudra joindre désormais l'Enchiridion historique publié tout récemment par le P. Kirch, S. J., pour l'histoire de l'Église ancienne jusqu'à la fin du septième siècle. Le but de l'auteur est de réunir dans un volume facile à consulter certains textes principaux de l'histoire ecclésiastique, et cette intention ne saurait être assez louée. Sans doute les ouvrages de vulgarisation sont indispensables, mais il semble bien qu'à cet égard nous avons l'essentiel en français et en allemand. Il s'en faut de beaucoup que les sources de l'histoire ancienne de l'Église soient aussi accessibles. Et cependant, en histoire, rien ne remplace le contact des textes, puisque là seulement est le terrain solide et le fondement sur lequel repose la construction historique.

En Allemagne et en France, des collections ont été fondées pour combler cette lacune, et on ne saurait trop en faire usage ni les recommander. Il suffira de citer la collection des *Petits textes pour les cours et exercices de théologie et de philologie* de Lietzmann (Bonn, Marcus); la *Collection de sources de l'histoire allemande* éditée par Brandenburg et Seeliger (Leipzig, Teubner); la *Collection de sources choisies pour l'histoire de l'Église et l'histoire du dogme* de Preuschen (Leipzig, Mohr); la *Collection de textes pour servir à l'enseignement de l'histoire;* la *Collection de textes* de MM. Hemmer et Lejay (Paris, Picard). Ces collections ont l'avantage de fournir, sur certaines questions plus importantes, des dossiers assez complets; mais elles ont, de ce chef, un intérêt et une application assez restreints. Aussi, en Allemagne, a-t-on imaginé des recueils d'un caractère plus général : par exemple, les *Sources choisies pour l'explication de l'histoire constitutionnelle de l'Allemagne au moyen âge,* de Altmann et Bernheim (Berlin, Weidmann) et les *Sources pour l'histoire de la papauté et du catholicisme romain* de Mirbt (Tubingue, Mohr), recueil tendancieux, mais qui peut rendre des services.

L'*Enchiridion* du P. Kirch est compris comme ces derniers manuels. L'auteur se propose de fournir un livre d'explication de textes aux séminaires historiques et aux cours d'histoire. A cette fin, il insère, dans son recueil, et certains textes isolés, particulièrement importants, et des groupes de textes constituant le dossier d'une controverse ou d'une discussion critique : textes relatifs à la première persécution, à l'apostolat de saint Pierre à Rome; sur la légion fulminante, le baptême de Constantin, la pénitence de Théodose; de nombreux extraits de conciles et de Pères sur des questions théologiques ou disciplinaires, etc. Les textes sont établis d'après les meilleures éditions, auxquelles des références précises renvoient; les textes grecs sont accompagnés d'une

traduction latine. Enfin une table des matières très détaillée et un index alphabétique très complet permettent d'utiliser très rapidement et à fond tous les textes contenus dans ce volume compact. On possède désormais une mine très riche d'explications et de devoirs d'histoire. Sur une foule de questions, les lecteurs qui en auront le goût pourront substituer aux notions abstraites que fournit la vulgarisation, la sensation que donne le contact immédiat des textes[1].

L. Saltet.

---

## F. J. Hurtaud, O. P., *la Vocation au sacerdoce*, Paris, Gabalda, 1911.

Il y a dix ans, le P. Bouvier, S. J., publia dans le *Recrutement sacerdotal* un article important sur la vocation à l'état ecclésiastique. Il y parlait peu de la vocation intérieure, et beaucoup de la vocation extérieure, de l'appel par l'évêque. M. le chanoine Lahitton, professeur de dogme au grand séminaire d'Aire, s'empara des données fournies par le P. Bouvier, les développa, les exagéra, en chercha les sources et les preuves dans les documents pontificaux et les monuments de la tradition chrétienne. De cette étude sortit un premier livre, *la Vocation sacerdolate*, paru en 1909. Vivement attaqué parce que lui-même avait traité sans ménagements les tenants de l'opinion contraire, M. Lahitton publia en 1910 un second volume intitulé : *Deux Conceptions divergentes*, où il maintenait, en l'exagérant encore, la thèse de la vocation extérieure. C'est à renverser l'échafaudage de cette thèse que le R. P. Hurtaud, O. P., maître en sacrée théologie, professeur de dogme et de morale durant de longues années, a consacré son volume *la Vocation au sacerdoce*.

L'ouvrage débute par la théorie de la vocation en général et de ses trois espèces : vocation à la vie chrétienne, vocation à la vie religieuse, vocation au sacerdoce. L'auteur montre l'identité générique, dans la diversité d'objet, de ces trois vocations. Ainsi se trouve étroitement rattachée à tout l'ensemble de la science théologique, en particulier au traité de la grâce, la doctrine de la *vocation intérieure*, qu'établissent ensuite des preuves irrécusables empruntées à toutes les périodes de la tradition chrétienne. Le P. H. examine tour à tour le rôle de l'évêque, des directeurs de séminaire, du confesseur, des recruteurs de vocations, de l'appelé, dans le système de la vocation-

1. Le texte d'Ennodius de Pavie (*P. L.*, tome LXIII, col. 1887) mérite-t-il d'être intitulé *De indefectibilitate Romani Pontificis?* Il est très vrai qu'au moyen âge on a tiré des conséquences de ce texte, mais est-il possible de les maintenir? Le terme de ce développement historique se trouve dans le n° 23 des *Dictatus papae* du cardinal Deusdedit (fin du onzième siècle) : « Quod Romanus Pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri *indubitanter efficitur sanctus*, testante sancto Ennodio Papiensi episcopo, ei multis sanctis patribus faventibus, sicut in decretis beati Symmachi papae continetur. »

attrait et de la vocation-idonéité. Enfin il montre péremptoirement que la doctrine de la vocation intérieure n'est aucunement apparentée au protestantisme, au modernisme, au subjectivisme, à l'illuminisme.

Dans la réfutation de son adversaire, le P. Hurtaud s'est inspiré des principes théologiques de saint Thomas. Que n'a-t-il gardé le calme et la sérénité de l'Ange de l'Ecole! Presque à chaque page il emploie le qualificatif de « docte professeur de l'Ecole supérieure de théologie d'Aire », qui serait élogieux s'il ne paraissait ironique. A cette épithète monotone il rattache les appréciations les plus variées sur les raisonnements de M. Lahitton. Ici (p. 374-375) il signale « un véritable talent de déformation » des doctrines, un « perfide artifice de polémique », une « supposition calomnieuse ». Plus loin (p. 419), il déclare « que l'argumentation n'est qu'un tissu d'outrances et de contradictions qui mènent à toutes les impasses »; que, « fidèle à sa méthode de déformation, notre docteur a recueilli tous les préjugés, tous les paradoxes, toutes les ignorances, toutes les erreurs que l'on trouve toujours autour d'une vérité religieuse ». Ailleurs (p. 431), il affirme « que les procédés dont use M. Lahitton n'ont rien à voir avec la science; ils relèvent de l'art du prestidigitateur », et « les accusations de protestantisme et de modernisme sont le fait d'une conscience légère (p. 374) »; « que par de pareils procédés l'auteur se classe dans la catégorie de ceux dont le P. Lacordaire a dit qu'il suffit de les entendre pour leur avoir déjà répondu » (p. 434); « que la méthode d'autorité de M. Lahitton serait mieux qualifiée *méthode d'envoûtement* pour l'exploitation de la simplicité et de la candeur d'âmes d'enfants » (p. 409); il fait confidence de la déception qu'il a eue à « constater que Littré était meilleur théologien que M. Lahitton » (p. 380), etc. Tout cela est excessif. Je sais bien que le P. Hurtaud se croit en cas de légitime défense; le premier, M. Lahitton a lancé des soupçons injustifiés et des mots blessants aux tenants de la vocation intérieure; d'aucuns même l'accusent d'avoir publié ses livres pour des raisons qui ne sont pas toutes d'ordre théologique. N'empêche que l'on eût mieux aimé une discussion grave et sereine : elle aurait suffi à réduire à leur juste valeur les outrecuidantes affirmations du professeur d'Aire.

TH. CHEMINAT.

*Le gérant :* ED. PRIVAT.

Typ. ÉDOUARD PRIVAT, 14, rue des Arts, Toulouse.

# LES DERNIERS SENTIMENTS DE PASCAL

## ÉTUDE DOCUMENTAIRE

(*Fin.*)

---

I

### Le témoignage de Port-Royal[1].

Avant de commencer l'étude des textes jansénistes, je crois devoir rappeler quelques habitudes des polémistes de Port-Royal. On lit dans la XVII[e] Provinciale :

« Quand je vis que vous ne disputiez que pour savoir si elles [les cinq propositions] étaient dans Jansénius ou non, je ne m'y intéressai

1. Sources. — 1° Lettre de Walon de Beaupuis à G. Hermant (19 août 1662). Cf. Jovy, Pascal inédit, t. II, p. 271-272. — 2° Lettre de M[me] Périer à Beurrier (1665). Cf. Jovy, *ib.*, p. 409-412. — 3° *Lettre d'un théologien à un de ses amis sur le livre de M. Chamillard* (22 déc. 1665). Cf. Jovy, *ib.*, p. 428-433. — 4° *Lettre d'un théologien à un de ses amis* sur le sujet de la déclaration de M. le curé de Saint-Étienne, rapportée par le P. Annat (15 juillet 1666). Cf. Jovy, *ib.*, p. 415-426. — 5° [Claude de Sainte-Marthe] *Défense des religieuses de Port-Royal et de leurs directeurs sur tous les faits allégués par M. Chamillard* (1667). — 6° A. Arnauld, *Réfutation de la lettre du P. Bouhours à un seigneur de la cour* (4 août 1668). Cf. Arnauld, *Œuvres*, Lausanne, t. XXIV, p. 523. — 7° Lettre de M. Périer à M. de Péréfixe (1670). Cf. Jovy, *ib.*, p. 449-452. — 8° Lettre d'Étienne, de Blaise et de Louis Périer à M[me] Périer (8 mars 1677). Cf. Jovy, *ib.*, p. 463-465. — 9° Lettre de M[me] Périer à M. Audigier (1682). Cf. Jovy, *ib.*, p. 466-467. — 10° Lettre de Domat à M. Audigier (15 janv. 1682). Cf. Jovy, *ib.*, p. 468-469. — 11° M[me] Périer, *Vie de Blaise Pascal*, Amsterdam, 1684. Cf. Brunschwicg, édit. des *Pensées et Opuscules de Pascal.* — 12° *Attestations* de MM. Arnauld, Nicole, Domat et Roannez (1684). Cf. Jovy, *ib.*, p. 472-478. — 13° A. Arnauld, *Quatrième Factum pour les neveux de Jansénius* (févr. 1688). Cf. A. Arnauld, *Œuvres*, Lausanne, t. XXX, p. 578. — 14° Lettre d'Arnauld à Louis Périer (12 mai 1688). Cf. Jovy, *ib.*, p. 479). — 15° Lettre de M. de Sainte-Marthe à Louis Périer (4 déc. 1688). Cf. Jovy, *ib.*, p. 480-481. — 16° Dom Gerberon, *Hist. gén. du jansénisme*, 1700, t. II. — 17° Quesnel, *Justification de M. Arnauld* (1702). — 18° *Réponse du P. Quesnel à M. de Cambrai* (1711). — 19° *Récit* de Marguerite Périer. Cf. Pascal, *Pensées*, éd. Feugère, t. I, p. 367-368. — 20° *Mémoire* de Marguerite Périer. Cf. Jovy, *ib.*, t. I, p. 202-218. — 21° *Mémoire sur la Vie de Pascal.* Cf. Recueil d'Utrecht (1740), XI[e] pièce. — 22° *Mémoire*. Cf. Jovy, *ib.*, t. I, p. 199-202. — 23° Jean Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal* (1742), éd. Gazier, 1908. — 24° G. Hermant, *Mémoires*, éd. Gazier, 1905-1910.

plus aussi... Vous ne prenez pas les voies naturelles pour faire croire un point de fait qui sont de convaincre les sens et de *montrer les mots que l'on dit y être*... D'où apprenons-nous donc la vérité des faits? *Ce sera des yeux,* mon Père, qui en sont les légitimes juges.

On ne saurait mieux résumer tout un côté de la défense des Port-Royalistes contre la Bulle et le Formulaire; Pascal, admirablement, nous donne la théorie de leur manière.

Il faudra donc faire une particulière attention aux termes dont se servent les jansénistes et s'en tenir parfois à la lettre même. Quand nous paraîtrons n'agiter qu'une question de mots, c'est alors peut-être que nous serons tout à fait dans le sujet. Les cinq propositions se trouvent-elles mot pour mot dans l'*Augustinus?* — Non, pour ce qui est des quatre dernières, mais en termes équivalents. — Donc elles n'y sont pas. Pareillement : Beurrier dit-il que Pascal s'est *rétracté?* — Non, mais qu'il est mort entièrement soumis au Pape. Donc il ne s'est point *rétracté.*

Autre méthode non moins appliquée : l'emploi de mots équivoques. Fénelon le remarquait avec quelque indignation dans la *Seconde Lettre au P. Quesnel :*

M. Arnauld, qui est l'auteur de la déclaration signée par M. de Châlons, était donc inexcusable de prendre le terme de fait dans *un sens captieux* et de ne pas le prendre dans son sens propre et naturel... Voilà ce qui rendra la déclaration de M. Arnauld à jamais odieuse. (FÉNELON, *Œuvres,* Versailles, t. XIII, p. 417.)

Si donc au lieu du terme propre nous trouvons une périphrase ou des termes généraux, il faudra se méfier. Ce n'est point par distraction qu'un Arnauld ou un Nicole, qui savent leur langue et qui ont l'habitude de la logique formelle, n'emploient pas le mot précis.

Enfin, leur probité historique et critique ne défie pas tout soupçon. On avait alors moins qu'aujourd'hui le souci de l'exactitude. Et du reste, dans le cas présent, leur passion et leur intérêt sont en jeu.

Il ne s'était pas mis en peine d'y [dans cet écrit] garder une fort grande exactitude, et sans consulter lui-même les écrits dont il tire les

preuves de ce qu'il avance,... il se contenta des mémoires que lui fournissaient quelques-uns de ses amis qui ne regardèrent pas assez près aux passages dont ils les composaient... Premièrement, (ils) ont eu si peu de soin de s'informer du temps où chaque écrit a été fait... Secondement, ils ne savaient presque rien de la manière dont les choses s'étaient passées à Rome ni même de ce qui s'était fait à Paris...

Comme ils ne savaient pas le temps auquel les écrits avaient été faits, et qu'ils n'y prenaient pas garde et que, d'ailleurs, ils ignoraient qui en étaient les auteurs... » Lettre d'un théologien, 15 juillet 1666. Cf. Jovy, t. II, p. 421-422.)

Qui parle ainsi? Nicole, assure-t-on. De qui parle-t-il? De Pascal. Quels sont ces secrétaires singuliers qui fournissent Pascal de textes, sans tenir compte des dates, des auteurs ni des faits? Domat et ses amis. Contre qui Pascal et Domat mènent-ils une pareille polémique? Contre les directeurs de Port-Royal. S'ils agissent ainsi entre eux, que ne peuvent-ils pas faire contre leurs adversaires et la postérité! En 1661, Pascal une fois revenu de son « sublime évanouissement » (Sainte-Beuve), M^me^ Périer lui en demanda la cause. « Quand j'ai vu, répondit-il, toutes ces personnes-là que je regardais comme étant ceux à qui Dieu avait fait connaître la vérité et qui devaient en être les défenseurs, *s'ébranler et succomber*, je vous avoue que j'ai été si saisi de douleur que je n'ai pas pu la soutenir, et il a fallu y succomber. » (Cf. Pascal, *Pensées et Opuscules*, éd. Brunschw. (p. 243, n. 1.) « S'ébranler et succomber? » Voilà des mots bien durs! Ils peuvent faire croire que, d'après Pascal, Arnauld et les autres trahissaient la vérité et leur conscience. Adoucissons-les. Et une première copie transcrit : « *s'ébranler et donner les mains à la chute* » (Cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 356); une seconde : « *s'ébranler et sembler l'abandonner* » (Cf. Jovy, I, p. 213); enfin, le biographe du *Recueil d'Utrecht* (p. 325) et Dom Clémencet (*Hist. de Port-Royal*, tome IV, p. 248): « *s'ébranler* ». Vous voyez bien que Pascal n'accusait pas ses amis de trahir la vérité, mais seulement de s'être « relâchés dans la défense »!... Ce que nous voyons, c'est que nous ne pourrons, sans imprudence, croire sur parole les jansénistes...

Qu'on prenne bien garde, au reste, que je ne mets nullement

en cause leur bonne foi. Sinon, pourquoi examiner leurs témoignages? Mais la bonne foi s'accommode parfaitement de l'inexactitude : la passion aveugle. Lorsque Fénelon traita d' « odieuse » l'équivoque d'Arnauld, Port-Royal dut être plus surpris qu'indigné. Arnauld ne mentait pas, il défendait la vérité *habilement*. Jacqueline Pascal mourut d'avoir signé une pareille « habileté ». Mais Arnauld, pour échapper à une nouvelle demande de l'archevêque que l'on fît précéder de la déclaration de Beurrier la seconde édition des *Pensées,* conseille au libraire Desprez « de mettre tout de suite deuxième édition à celle qu'il débite »; et il ajoute :

Quand l'archevêque ne le trouverait pas bon, il ne saurait à qui s'en prendre, parce que M. Desprez *doit prétendre cause d'ignorance* de ce qui se passe entre vous [Périer] et M. de Paris. (Arnauld à Périer, 23 mars 1670. Cf. Jovy, II, p. 447.)

Pascal lui-même n'avait-il pas déclaré : « Je ne suis pas de Port-Royal »? Et sa sœur M^me^ Périer, à propos de la Préface des *Pensées,* n'écrivait-elle pas à M. Vallant :

Cependant mon fils voyait que ce procédé[1] faisait de la peine à M. de R., à M. de Lachaize et aux autres; il ne se vanta point de cela et fit comme si cette préface était venue d'ici [de Clermont] toute faite. Ainsi, Monsieur, vous voyez bien qu'entre toutes les autres raisons qu'ils prétendent avoir de se plaindre, cette *finesse* dont mon fils a usé les choquerait assurément[2]...

C'est bien cela. Ils ne trompent pas, ils usent de « finesse ». Cette finesse d'ailleurs nous paraîtra parfois exagérée. L'abbé Richard écrit tranquillement à Jurieu que jamais les *Provinciales* n'ont été condamnées au feu ni brûlées. Bayle (Dict., art. *Pascal*) s'en montre tout stupéfait. Il a tort. La minorité janséniste, écrasée par le gouvernement et serrée de près par les théologiens, défend comme elle peut ce qu'elle croit la vérité. Il faut la sauver coûte que coûte en attendant des jours meilleurs.

1. M. Périer avait repoussé la préface de F. de la Chaise. N'ayant pas eu le temps d'en faire une autre, il en avait chargé son fils Étienne, alors à Paris.

2. M^me^ Périer à M. Vallant, 1^er^ avril 1670. Cf. Pascal, *Pensées,* p. CLXXX, n. Éd. des Grands Écrivains.

Ces messieurs lui [Pascal] soutenaient qu'étant les seuls défenseurs de la vérité, on ne pouvait rien trouver à redire à leur conduite, pourvu qu'ils la missent à couvert et qu'il parût dans les siècles à venir qu'elle avait toujours été défendue... (Périer à M. de Péréfixe, 1670. Cf. Jovy, II, p. 451.)

Donc des témoins de bonne foi, mais « habiles ». Il ne faudra jamais le perdre de vue en suivant leurs dépositions, qu'il s'agisse du différend dont parle Beurrier ou de la foi de Pascal.

***

I *Le « différend »*. — La défection suprême de l'auteur des *Provinciales*, s'ajoutant à celle de MM. de Sainte-Beuve, de Bourzeys et Du Hamel, devait sans doute inquiéter les Port-Royalistes, mais non pas aussi vivement que la déclaration des sentiments de Pascal à leur endroit. La « persécution » alors battait son plein. L'année 1665 vit les religieuses de Port-Royal « réduites dans une captivité aussi étroite que si elles avaient été enfermées à la Bastille », leurs directeurs cachés ou en fuite, « la tombe de M. de Saint-Cyran ôtée ». Sur les conseils d'Arnauld et de Nicole, les religieuses refusaient de signer le Formulaire sans restriction, tout en protestant les uns et les autres de leur soumission au Pape. Et Pascal, par la bouche de Beurrier, leur donnait un démenti formel. « Il avait remarqué qu'ils allaient trop avant dans les matières de la grâce et qu'ils paraissaient avoir moins de soumission qu'ils n'en avaient pour N. S.-P. le Pape. » Leur hérésie, comme leur mauvaise foi, était prouvée, la persécution justifiée.

Mme Périer protesta donc aussitôt par une lettre à Beurrier. Après son différend avec Port-Royal sur la question du Formulaire, Pascal avait assurément prononcé, devant Beurrier et devant d'autres, des « paroles très fortes ». Lesquelles? Elle ne le dit pas, les ayant peut-être oubliées. Mais, à coup sûr, déclare-t-elle, elles n'avaient point le sens que leur donne Beurrier; elles signifiaient même tout le contraire.

Ainsi, monsieur, je vous supplie très humblement d'avoir la bonté

de repasser dans votre mémoire toutes les paroles que mon frère vous a dites, et vous verrez que quoique la conséquence que vous en avez tirée que mon frère croyait que ces messieurs *allaient trop avant* dans les matières de la grâce *soit tout à fait juste à cause des expressions dont il se servait*, néanmoins *il avait l'intention de vous faire entendre le contraire* et qu'il voulait dire *qu'ils reculaient et qu'ils n'y allaient plus si avant qu'autrefois*, ses paroles étant aussi capables d'un sens que de l'autre, quand on sait ce qui s'était passé entre eux.

Sur quoi, le lecteur, s'il se rapporte à la déclaration de Beurrier, s'étonnera justement que, dans la même conversation, Pascal se montre si clair et si obscur, si clair sur la morale relâchée, si obscur sur la grâce efficace; si clair sur son différend avec les casuistes, si obscur sur son différend avec ces Messieurs Pascal eût été sans doute bien surpris lui-même qu'il fût à ce point nécessaire de l'expliquer, et peut-être qu'on l'expliquât de cette manière... Mais il vaut mieux chercher à comprendre l'embarras de M^me^ Périer; car elle est embarrassée jusqu'au galimatias. De plus, son raisonnement manque de suite. Elle accorde que Beurrier rapporte ces « expressions » de Pascal et en tire « une conséquence tout à fait juste », et elle conclut : pourtant, vous deviez entendre le contraire. Ne serait-ce pas elle plutôt qui a mal « entendu »? Je ne sais si je me trompe, mais voici comment j'imagine M^me^ Périer réfléchissant sur la déclaration de Beurrier. Elle se souvient de certaines conversations de Pascal et qu'elles avaient déconcerté. Elle voit que Pascal y désapprouvait la doctrine de ses amis sur la grâce et leur conduite envers le Pape, et que tous en effet les avaient ainsi comprises. Elle songe d'autre part que, l'année précédente, son frère accusait Port-Royal de sacrifier la grâce efficace au respect dû au Pape et aux évêques. C'était là deux vérités dont elle avait une égale certitude. Un seul moyen lui parut les concilier : distinguer entre le sens apparent et le sens réel des paroles de son frère, et elle écrivit bravement à Beurrier que Pascal « avait eu le dessein de lui faire entendre le contraire » de ce qu'il lui disait. Jamais cependant elle ne songea qu'elle ignorait tout de la vie religieuse de son frère, de novembre 1661 au 29 juin 1662, et

que peut-être cette ignorance faisait toutes ses difficultés, l'ignorance d'une dernière conversion.

M. Périer, plus tard, dans son projet de lettre à M. de Péréfixe (1670), insinuera un moyen plus radical de défense. Pascal avait-il bien parlé de son différend avec Port-Royal? En tout cas, Beurrier avait été seul à l'entendre. Beurrier n'aurait-il pas trahi le secret de la confession? Mais on ne le suivit point. Les querelles de 1661, encore que mal connues, n'étaient plus inconnues, et la probité de Beurrier dépassait le soupçon.

Avant, comme après, on se contenta des explications de M[me] Périer. La protestation des jansénistes ne varie pas : le schismatique, c'est Pascal. Autant ils avaient caché les querelles de 1661, autant ils mettent de zèle maintenant à les faire connaître : lettres privées de Périer, *Lettres d'un théologien*, attestations notariées, réponses d'Arnauld, de Nicole ou de Quesnel, tout affirme que Pascal, en novembre 1661, a quitté les jansénistes parce qu'ils voulaient au moins paraître signer le Formulaire et obéir au Pape. Et Marguerite Périer, qui survit aux adversaires, ajoute que l'intransigeance possédait Pascal au point que, pendant le dernier conseil des Port-Royalistes, ne se voyant pas suivi, il s'évanouit de désespoir.

Nous avons vu que ces explications détaillées et unanimes obtinrent de Beurrier une demi-rétractation. Peut-être avons-nous le droit d'être plus exigeants que lui. Un janséniste remarque, pour confondre le curé de Saint-Étienne, que les mots qu'il rapporte de Pascal sont « des termes généraux qui ne déterminent rien et peuvent être pris dans un sens tout contraire ». (Cf. Jovy, I, p. 201.) Profitons de la permission. Il les a entendus du différend de 1661, entendons-les d'un différend essentiel. Nous le pouvons, puisque, pas plus que nous, il ne sait l'esprit de Pascal pendant les derniers mois de sa vie. Et ne le devons-nous pas, si, comme nous le verrons plus loin, M. Périer affirme que Pascal mourut avant d'être pleinement réconcilié avec ses anciens amis ([Projet de] lettre à M. de Péréfixe, 1670), et si l'étude des idées et du tempérament de Pascal a montré à de bons juges qu'il évoluait vers l'orthodoxie et tôt ou tard y devait aboutir? Quoi qu'il

en soit, seul, un changement, si l'on ne veut pas dire une conversion, me paraît expliquer les « paroles si fortes » dont parle M$^{me}$ Périer et qu'elle nous rapporte d'une manière bien vague :

Il se servait de paroles si fortes, comme de dire qu'il s'était engagé si avant dans les affaires de ces Messieurs, et *autres discours semblables*, que cela faisait croire à ceux à qui il en parlait toute autre chose que ce qu'il voulait dire. (M$^{me}$ Périer à Beurrier, 1665.)

Si Beurrier et les autres qui entendirent ce « discours » comprirent et, d'après M$^{me}$ Périer, devaient fatalement comprendre que Pascal avait quitté les jansénistes et le jansénisme, peut-être bien le disait-il en effet. Au reste, le récit fidèle du différend de 1661 prouve à merveille que Pascal ne pouvait pas avoir accusé les directeurs de Port-Royal d' « aller trop avant », mais à la condition que, depuis lors, il n'eût point changé sur la grâce et l'obéissance due au Pape. Port-Royal essaya donc de prouver qu'il n'avait jamais renoncé ni aux jansénistes ni au jansénisme.

II. — *Des rapports des jansénistes avec Pascal après le différend de 1661.* — Nous ne savons pas grand'chose de la vie de Pascal entre le mois de novembre 1661, date où, selon l'heureuse expression de M$^{me}$ Périer (lettre à Beurrier, 1665), il cessa d'être « parfaitement uni » avec MM. de Port-Royal, jusqu'au 29 juin 1662, où il s'établit chez les Périer. En particulier, pour les visites qu'il reçut, nous ne pouvons contrôler l'affirmation des *Lettres d'un théologien :* « Ils continuèrent à le voir » (lettre contre Chamillard); la diversité des sentiments n'interrompit jamais « le commerce d'amitié » (lettre contre le P. Annat). Cependant Roannez et Domat déclarent dans leurs « attestations », le premier qu'il eut « une liaison intime avec ledit sieur Pascal jusqu'à sa mort » (Cf. Jovy, II, 474), le second qu'il « vit Pascal tous les jours pendant la maladie dont il mourut » (Cf. Jovy, II, 476). Mais, Domat et Roannez n'ayant jamais cessé d'être de l'avis de Pascal dans la question du Formulaire, leurs visites ne prouvent rien.

Nous avons un peu plus de détails pour le temps de la maladie.

Mme Périer écrit dans la *Vie :* « Il envoya querir M. le curé et se confessa. Cela fit bruit parmi ses amis et en *obligea quelques-uns* de le venir voir tout épouvantés d'appréhension. » Plus tard, dans la lettre qu'elle écrit à Beurrier (1665), ces « quelques-uns » deviennent le seul Arnauld, seul aussi désigné par la *Lettre d'un théologien* contre le P. Annat (1666). Et Nicole? Il y a des péripéties. Sa première « attestation », celle qui est son œuvre, ne parle de rien. La seconde, formule écrite d'après un modèle, déclare qu' « *il a vu Pascal même dans sa dernière maladie* » (1684). Marguerite Périer signale sa présence avec celle d'Arnauld. — Arnauld et Nicole vinrent-ils souvent? Mme Périer, la *Lettre d'un théologien* (1666) et les attestations n'indiquent pas plusieurs visites. Au contraire, Marguerite Périer; ce qui ne laisse pas d'être surprenant, après nous avoir raconté qu'Arnauld était venu « quoiqu'il fût alors caché », incognito. Que faisait donc la police en ces temps-là? Ils vinrent « plusieurs fois »; et Pascal « reçut toujours, avec toutes sortes de témoignages de tendresse et d'affection », ceux dont nous savons qu'il tenait naguère la conduite pour « abominable et méprisable » et qui le traitaient lui-même de sophiste puéril ou de « ramasseur de coquilles ». Eh! la *Lettre d'un théologien* (1666) n'avançait-elle pas que, bien loin d'avoir été désunis en 1661, « leur union » avait paru *surtout* à la fin?... Ainsi la riche information de Marguerite Périer ajoute Nicole, *des* visites et des témoignages de tendresse. C'est le progrès dans le dogme de l'inaltérable amitié des « saints » de Port-Royal.

Mais Mme Périer écrit à Beurrier, en 1665, comme s'il ignorait que le malade voyait d'autres prêtres que lui. Si Arnauld, Nicole et Sainte-Marthe ont vu Pascal « plusieurs fois », il paraît assez extraordinaire que Beurrier ne les ait jamais rencontrés, ou n'ait pas été averti par le dehors, comme il le fut que son malade était l'auteur des *Provinciales*. — De plus, M. Périer, écrivant à M. de Péréfixe, en 1670, non seulement ne parle pas de ces visiteurs, mais déclare qu'avant de mourir Pascal ne s'était pas encore réconcilié avec Port-Royal. « Et en effet il *commençait* déjà, lorsqu'il mourut, à être fort satisfait des conseils qu'*on* avait donnés

aux religieuses de Port-Royal. » (Rec. d'Utrecht, p. 370.) Bien loin donc que Pascal eût reçu la visite des jansénistes souvent et avec effusion, il semble plutôt que l'intraitable persistance de ses sentiments a dû leur fermer la porte. Dans tous les cas, sommes-nous assez loin de M. Boutroux qui écrit avec confiance : « Ses amis de Port-Royal, notamment Arnauld et Nicole, le visitaient de plus en plus fréquemment et l'entretenaient des choses de la religion[1]. » Mais si les Port-Royalistes n'ont pas vu Pascal ou ne l'ont vu que rarement depuis novembre 1661, que savent-ils de ce qu'il pensait au mois d'août 1662?

III. — *De diverses déclarations de Pascal après le différend de 1661.* — Marguerite Périer nous a laissé « le récit de ce qu'elle avait ouï dire par M. Pascal, son oncle, non pas à elle, mais à des personnes de ses amis en sa présence, alors qu'elle avait seize ans et demi ». C'est ce que M. E. Havet appelle avec recueillement les « novissima verba » de Pascal (*Pascal, Pensées*, éd. Havet, 1852, p. XXVIII).

On me demande [aurait dit Pascal] si je ne me repens pas d'avoir fait les *Provinciales*. — Je réponds que, bien loin de m'en repentir, si j'avais à les faire présentement, je les ferais encore plus fortes. 2° On me demande pourquoi j'ai nommé les noms des auteurs où j'ai pris toutes les propositions abominables que j'y ai citées. — Je réponds que si j'étais dans une ville où il y eût douze fontaines, et que je susse certainement qu'il y en a une qui est empoisonnée, je serais obligé d'avertir tout le monde... 3° On me demande pourquoi j'ai employé un style agréable, railleur et divertissant. — Je réponds que, si j'avais écrit d'un style dogmatique, il n'y aurait eu que les savants qui l'auraient lu, et ceux-là n'en avaient pas besoin, en sachant autant que moi là-dessus... 4° On me demande si j'ai lu moi-même tous les livres que je cite. — Je réponds que non. Certainement, il aurait fallu que j'eusse passé ma vie à lire de très mauvais livres : mais j'ai lu deux fois Escobar tout entier, et pour les autres, je les ai fait lire par quelques-uns de mes amis. (Rec. d'Utrecht, 279-280.)

Et M. E. Havet : « En voilà assez pour montrer que Pascal est

1. BOUTROUX, *Pascal*, p. 153. De même M. BRUNSCHWICG, *Pensées de Pascal* (Ed. des Grands Ecrivains), t. I, p. VII : « Malgré les prévenances touchantes de Nicole et d'Arnauld, au cours de la dernière maladie. »

mort plus janséniste encore, dans tous les sens, qu'il n'a vécu. » (*Pensées*, éd. Havet, 1852, p. xxviii).

Le biographe de Pascal qui travaille sur les papiers de Marguerite Périer et qui, le premier, nous a transmis ce document, le date « d'un an environ avant la mort de Pascal » (Rec. d'Utrecht, p. 279), bien que Marguerite Périer l'avertisse qu'elle entendit cette conversation à l'âge de seize ans et demi. Née le 5 avril 1646, elle n'avait même pas tout à fait cet âge quand Pascal mourut, le 19 août 1662. Laquelle choisir de ces dates? Celle du recueil d'Utrecht me paraît la vraie; mais alors que prouverait le récit de Marguerite Périer pour les sentiments de Pascal en août 1662? Et si l'on tient pour celle de Marguerite Périer, c'est-à-dire pour la dernière semaine de Pascal au plus tôt, que penser de ce Pascal « moribond » (Réponse du P. Quesnel à M. de Cambrai), si faible d'après Marguerite Périer (Mémoire; cf. Jovy, t. I, p. 214) et d'après Arnauld (attestation; cf. Jovy, II, 472) qu'il ne pouvait parler clairement à Beurrier de son différend avec Port-Royal, et qui eut toutefois la force de concevoir et de présenter, avec une suite et une précision merveilleuses, toute une apologie des *Provinciales*? — Au reste, que nous apprend cette conversation de Pascal, quelle qu'en soit la date? J'ai beau faire, j'y vois seulement que Pascal n'avait point cessé de condamner certains casuistes : « Propositions abominables... très mauvais livres... Escobar. » Il dit encore : « Style agréable, railleur, divertissant; » mais où commence vraiment la « comédie » dans les *Provinciales*, si ce n'est avec le casuiste de la IVe Provinciale? Car, sans être pénibles, les trois premières ne sont pas divertissantes; et où finit l'agrément, sinon avec les dix-septième et dix-huitième, qui reprennent la question théologique? Quant au « je les ferais encore plus fortes », il prouve avec décision que Pascal ne parlait pas des matières de la grâce. Car, justement, les deux dernières *Provinciales* se tournent vers le thomisme, sont même thomistes selon quelques-uns, et l'on ne saurait voir dans le thomisme une aggravation du jansénisme. Enfin, Pascal s'expliqua aussi avec Beurrier sur les *Provinciales*, et c'est peut-être lui qu'il vise quand il dit : « On me demande .. »

Après l'avoir confessé au temps de sa maladie, raconte Coquebert à Marguerite Périer, [Beurrier], ayant appris qu'il était l'auteur des *Provinciales*, retourna le voir, et, lui en ayant parlé et demandé s'il n'avait rien à se reprocher là-dessus, M. Pascal lui répondit qu'il pouvait l'assurer, comme étant sur le point d'aller rendre compte à Dieu, qu'il n'avait eu dans cet ouvrage aucun mauvais motif, ne l'ayant composé que pour l'intérêt de la gloire de Dieu et la défense de la vérité, sans jamais y avoir été poussé par aucune passion contre la société, et que sa conscience ne lui reprochait rien sur cet article.

Voilà ce que Beurrier avait raconté à ses confrères (Coquebert à Marguerite Périer, 25 mars 1701. Cf. Jovy, t. II, 484) et qu'accepta Marguerite Périer (*Ibid.* et Rec. d'Utrecht, p. 330). Quand aux *Provinciales* « plus fortes », la déclaration de Beurrier et ses mémoires ne parlent que de la morale relâchée, « qu'il fallait la condamner et même la brûler ». Or, sur ce point au moins, Port-Royal accepte le témoignage de Beurrier (Rec. d'Utrecht, p. 349, n.). Les « novissima verba » de Pascal visent donc sa lutte contre les casuistes; elles ne désignent par la doctrine des *Provinciales* sur la grâce, encore que pour lui cette casuistique soit l'effet nécessaire de la grâce moliniste. Mais si Pascal parle de la casuistique relâchée et non de la grâce efficace de Jansénius, — et quelle raison d'en douter? — comment le récit de Marguerite Périer, tout miraculeux qu'il est de la part d'une jeune fille de seize ans, démontrera-t-il qu'il mourut, pour rappeler les termes de M. Havet, « plus janséniste encore, dans tous les sens, qu'il n'a vécu »? Si combattre quelques casuistes et regretter de ne pas les avoir combattus assez fort caractérise l'ultra-janséniste, ce n'est pas dans la « solitude » de Port-Royal que tous les jansénistes du XVIIe siècle récitaient leurs « Heures ».

* * *

En 1665, Mme Périer écrit à Beurrier que Pascal, pendant sa maladie et à sa mort, demeura fidèle à la foi de Port-Royal. S'il avait abjuré le jansénisme, il l'en aurait avertie :

... Et je dis que je puis vous en assurer, parce que mon frère m'a

toujours fait la grâce de vivre avec moi sans aucune réserve et de me communiquer les plus secrets sentiments de son cœur. (Cf. Jovy, II, 411.)

En 1670, M. Périer (projet de lettre à M. de Péréfixe; cf. Jovy, II, 449-52) raconte que Pascal est mort plus d'avis que jamais de résister au Pape et aux évêques. Il n'en donne pas de preuves, mais « il n'en manque pas », et d'une évidence irrésistible. En 1684, Nicole signe deux « attestations ». D'après la première, rédigée par lui, Pascal reçut Arnauld et de Sainte-Marthe « comme les défenseurs de la véritable doctrine ». D'après la seconde, simple formule qu'il a signée, pendant sa visite à Pascal malade, celui-ci lui parla du différend de 1661 « de la même sorte » que toujours, qui était de résister au Pape. Arnauld, quelques mois plus tard, signe une pareille « déposition de vérité ». Et Domat atteste la même chose, plus fortement. Il a, lui, « vu Pascal tous les jours » pendant sa dernière maladie, et il l'a « vu persévérer dans le même sentiment [de résistance au Pape] jusqu'à la mort » (cf. Jovy, II, 472-478).

C'est ainsi que d'un silence significatif de Pascal (M[me] Périer) nous passons à des affirmations (Arnauld, Nicole), d'affirmations peu nombreuses à une sorte d'affirmation continue (Domat), et d'affirmations plus ou moins brèves à un plan d'apologie pour les *Provinciales* (Marguerite Périer). Encore une vérité qui progresse!

Il faut voir dans Jean Domat un témoin probe, intelligent et ami de Pascal. Mais il y faut voir aussi le tempérament passionné qui lui faisait en 1661 lire à contresens les écrits de ses adversaires (*Lettre d'un Théologien,* 15 juillet 1666. Cf. Jovy, II, p. 422). L'homme qui, dans sa fureur d'avoir raison contre Arnauld, fournit Pascal de bévues, ne laisse pas sans doute d'être sincère; mais saura-t-on jamais si, dans la fureur qui suivit, celle de confondre Beurrier, il ne fut pas tout juste aussi exact? Esprit d'ailleurs singulièrement unilatéral, on l'entendait parfois s'écrier : « N'aurai-je jamais la consolation de voir un Pape chrétien sur la chaire de saint Pierre? » (Cf. Cousin, *Fragments Litt.*, p. 254). Et s'il vécut, autant qu'il l'assure, dans

l'intimité de Pascal, comment son nom ne « vient-il pas dans l'esprit » de Louis et Blaise Périer, lorsque, en 1670, ils énumèrent « les amis particuliers » à qui ils veulent faire présent des *Pensées*? (Cf. Cousin, *Études sur Pascal*, 5e édit., p. 160.) La seconde attestation de Nicole, encore que « cachetée de quatre cachets et épistographes (*sic*) par quatre notaires », et celle d'Arnauld présentent de graves difficultés. D'abord les deux attestations de Nicole ne s'accordent pas sur les visites qu'il aurait faites à Pascal. Ensuite sa seconde attestation paraît concertée avec celle d'Arnauld. Enfin et surtout celle d'Arnauld se contredit, et l'une et l'autre sont contredites par Marguerite Périer, que contredit à son tour Mme Périer. Arnauld raconte que le « malade, qui avait *beaucoup de peine à parler*,... lui en a *toujours parlé* de la même sorte ». Arnauld et Nicole attestent que Pascal leur a parlé du différend de 1661, et Marguerite Périer assure que, « vu l'état où était Pascal, ils ne parlaient pas de ces matières » (Mémoire; cf. Jovy, I, p. 214). Enfin, ce même Pascal qui parle à peine ou qui ne parle pas du tout, « moribond » d'après Quesnel, s'entretient une heure avec Sainte-Marthe, la veille de sa mort, d'après Mme Périer (*Vie de B. Pascal*. Brunschw., p. 34-35). Et je n'oublie pas assurément la différence de la contradiction historique avec la contradiction logique, mais enfin Pascal le dit aussi (Brunschw., 384) : « Contradiction est une mauvaise marque de vérité. » Pour M. Périer, il conclut des sentiments de Pascal en 1661 à ceux de 1662.

Il commençait déjà, lorsqu'il mourut, à être fort satisfait des conseils qu'on avait donnés aux Religieuses de Port-Royal, en voyant la manière dont on en avait usé à l'égard du (second) mandement des grands vicaires du chapitre, qu'on refusa absolument de signer. Aussi il n'y a point de doute que, s'il vivait, il approuverait de tout son cœur la conduite présente de Messieurs de Port-Royal au sujet de la signature et qu'il serait plus uni que jamais avec eux. (Cf. Rec. d'Utrecht, 370-371).

Or ce second mandement est du 31 octobre 1661[1], et les résis-

1. Il ne peut s'agir du mandement du 30 juin 1662, qui est le troisième, et qui

tances qu'y firent les religieuses eurent lieu en novembre et décembre de la même année (Apologie pour les Religieuses de Port-Royal, II[e] p., ch. III). Mais voici M[me] Périer, femme de grand sens et d'admirable vertu, à la fois dévouée à Port-Royal et pénitente de Beurrier. Certes, Pascal ne s'ouvrait à personne aussi intimement qu'à Jacqueline, « la personne qu'il aimait le mieux au monde »; toutefois il avait en sa sœur aînée une très grande confiance. Cette confiance allait-elle, comme l'assure la *Vie*, jusqu'à lui laisser voir « les plus secrets mouvements de son cœur »? Les faits témoignent du contraire. Ni dans « l'ordre de l'esprit » ni dans « l'ordre de la charité », Pascal « n'a point toujours fait à M[me] Périer la grâce de vivre avec elle sans aucune réserve ». Il lui avait « caché » — elle l'avoue — qu'il fût l'auteur des *Provinciales*[1]. « Il ne lui a pas dit, à elle pourtant bonne mathématicienne, comment il en était venu à « inventer la roulette[2] ». Il ne lui a pas confié non plus, mais bien à Jacqueline, ni le sentiment « d'aversion extrême » pour le monde, au milieu du monde, qui le jeta dans Port-Royal, ni le détail de sa vie de « gaieté » et d'austérités parmi les solitaires. (Faugère. *Lettres, Opuscules*, etc., de M[me] Périer. Lettres de Jacqueline : 8 déc. 1654, 25 janv. 1655, etc.) Jacqueline, elle-même, connaissait-elle le « ravissement » du 23 novembre 1654 et le « Mémorial »? Le biographe qui, dans le Recueil d'Utrecht, rédige la *Vie de Pascal* sur les papiers de Marguerite Périer, écrit : « Dieu lui fit avoir une vision dont il n'a jamais parlé à *personne*, si ce n'est *peut-être* à son confesseur. » (Rec. d'Utrecht, p. 258.) Non, M[me] Périer ne savait pas tout. De plus,

d'ailleurs resta sans effet (Apologie pour les Religieuses de Port-Royal, II[e] partie, ch. IV).

1. *Vie de B. Pascal*. Cf. Brunschw., p. 17 : « Les Lettres au Provincial... on vit bien qu'elles étaient de lui, quelque soin qu'il eût toujours pris de le *cacher même à ses proches*. »

2. *Vie de B. Pascal*. Cf. Brunschw., p. 10 : « Il la trouva *sans y penser* et d'une manière qui fit bien voir *qu'il n'y avait pas d'application*... » Mais, au contraire, Pascal (*Œuvres*, éd. Lahure, III, 339) : « Une occupation imprévue m'ayant fait penser à la géométrie... *je me formai des méthodes*... auxquelles il me sembla que peu de chose pourrait échapper; et *pour en faire l'essai* sur un sujet des plus difficiles, *je me proposai* ce qui restait à connaître de la nature de cette ligne... »

elle écrit avec des intentions d'apologiste. Considérez en effet la date et la fin de sa lettre. C'est le temps du grand effort de Péréfixe contre Port-Royal. En lisant la déclaration de Beurrier, Mme Périer songe tout de suite au péril où les paroles prêtées à son frère jettent ses amis. Elle demande donc à Beurrier le désaveu qui doit les sauver. « J'ai cru, Monsieur, être obligée en conscience de vous donner ces éclaircissements, *parce que j'ai su qu'on prétendait de se prévaloir de ces différends contre ces Messieurs*... » Quoi d'étonnant si, pour ébranler Beurrier, elle appuie sur l'union jusqu'à la mort de son frère avec Port-Royal? Aussi bien, comme on sait, la finesse ou demi-vérité est-elle une arme janséniste. Pourquoi n'y en aurait-il pas dans la lettre de Mme Périer, surtout quand elle paraît si utile? Et, en effet, il y en au moins une très probablement. Racontant que, la veille de sa mort, Pascal avait demandé plusieurs fois Beurrier, elle ajoute :

Comme il vit qu'il était tard et que vous ne veniez point, il envoya querir M. de Sainte-Marthe, à qui il se *confessa*... Ce procédé doit vous faire juger combien il était éloigné de la pensée que ces Messieurs fussent engagés dans des sentiments hérétiques, puisqu'il mettait sa conscience entre leurs mains, lorsqu'il se voyait près de mourir. (Cf. Jovy, II, p. 411.)

Or faut-il croire à cette confession suprême de Pascal à Sainte-Marthe?

* * *

IV. — *La dernière confession de Pascal.* — La *Vie de B. Pascal,* composée dès 1663, ne parle que de Beurrier comme *confesseur* de Pascal. Elle raconte cependant que :

La veille de sa mort, un ecclésiastique [Sainte-Marthe?], homme de très grande vertu, « l'étant venu voir, comme il l'avait souhaité, et ayant demeuré une heure avec lui, en sortit si édifié qu'il dit [à Mme Périer] : « Allez, consolez-vous, si Dieu l'appelle, vous avez bien sujet de le louer des grâces qu'il lui fait. J'avais toujours admiré beaucoup de grandes choses en lui, mais je n'y avais jamais remarqué la grande simplicité que je viens de voir. » (Cf. *Pascal, Pensées,* éd. Brunschw., p. 34.)

En 1665, la lettre de $M^{me}$ Périer à Beurrier introduit Claude de Sainte-Marthe. Il confesse Pascal, la veille de sa mort, lorsque Pascal, qui voulait se confesser non à lui, mais à Beurrier, désespéra de voir venir celui-ci. En décembre 1665, le Théologien qui écrit contre Chamillard nomme encore Beurrier; mais Pascal ne se confesse plus à lui que par devoir, parce qu'il est M. le curé. Sa plus grande consolation est l'assistance de M. de Sainte-Marthe, et il meurt dans ses bras. En 1666, nouveau progrès. D'après le Théologien qui répond au P. Annat, ce n'est pas seulement la veille de sa mort, mais plusieurs fois avant que Sainte-Marthe confessa Pascal. Et ce n'est plus à défaut de Beurrier que Pascal le fait appeler; il l'appelle « parce qu'il n'a pas cru pouvoir choisir une personne qui lui pût être plus utile pour le bien de sa conscience ». De Beurrier pas un mot. Dernier progrès : en 1684, la première attestation de Nicole nous apprend pourquoi Pascal trouvait en Sainte-Marthe « sa plus grande consolation » ou le confesseur « le plus utile au bien de sa conscience » : Sainte-Marthe lui apparaissait comme « le défenseur de la véritable doctrine ». Voilà comment de confesseur accidentel, M. de Sainte-Marthe, par la vertu du temps et le désir créateur des jansénistes, devint successivement le confesseur principal, unique, nécessaire. Mais il y a toute apparence que ce ne fut là qu'une « finesse ».

Si Sainte-Marthe a confessé « plusieurs fois » Pascal pendant les six dernières semaines de sa vie, et Beurrier à chacune de ses nombreuses visites, ne trouvera-t-on pas que Pascal s'est confessé bien souvent?... Mais venons à la dernière confession. Walon de Beaupuis, précepteur des Périer et qui logeait chez eux, assistait à la mort de Pascal. Il en écrit le jour même à Hermant (16 août 1662). Or il ne dit nullement que Sainte-Marthe ait jamais *confessé* Pascal. Il se borne à ceci : « M. le curé a témoigné avoir été extrêmement édifié de sa mort, aussi bien que M. de Sainte-Marthe qui l'a *vu quelquefois pendant* sa maladie. » Les mots de confesseur et de confesseur ordinaire, il les réserve à Beurrier : « Il envoya chercher M. le curé... qui l'avait déjà *vu* et à qui il s'était *confessé plusieurs fois* durant sa

maladie. » (Cf. Jovy, t. II, p. 272.) Roannez, Domat, Arnauld ne signalent même pas dans leurs attestations la présence de Sainte-Marthe; et Nicole, qui en parle dans la première, ne le fait pas dans la seconde (1684). — Le 4 décembre 1688, Sainte-Marthe lui-même, répondant à Louis Périer, qui l'avait interrogé sur les derniers sentiments de son oncle, atteste bien que Pascal « l'avait envoyé querir plusieurs fois pendant sa maladie, qu'il lui avait donné des marques d'une parfaite confiance, communiqué les plus secrets mouvements de sa conscience », il n'écrit pas plus le mot de confession que Walon de Beaupuis. Tout de même Louis Périer aurait eu quelque plaisir à le lire! « Communiquer les plus secrets mouvements de la conscience », ainsi s'exprimait déjà le même Sainte-Marthe, en 1668, dans sa *Défense des religieuses de Port-Royal*. Qu'a donc fait à M. de Sainte-Marthe le mot de confession, qu'il ne veuille ni l'écrire ni l'imprimer, à quelque date que ce soit et quand on ne souhaite que cela?... On dira : C'est épiloguer : la périphrase est « pellucide ». Je le veux bien, mais parce que M^me^ Périer a dit, tout comme Sainte-Marthe : « Mon frère m'a toujours fait la grâce de vivre avec moi sans aucune réserve et de me communiquer les plus secrets sentiments de son cœur » (Lettre à Beurrier, 1665; cf. Jovy, t. II, p. 411), devrai-je croire aussi que M^me^ Périer confessait Pascal? Et puis, n'est-ce pas se conformer à la méthode janséniste pour les questions de fait : voir de ses yeux le mot? « Beurrier, écrit M^me^ Périer à Audigier, ne dit pas un mot de rétractation ». Semblablement, Sainte-Marthe n'a jamais dit un mot de confession. Sainte-Marthe a pu avoir avec Pascal, dont il avait toujours partagé les idées, des entretiens plus ou moins intimes, rien ne prouve qu'il l'ait confessé : s'il l'avait fait, il l'aurait dit, le mot de « confession » faisant sans doute partie du vocabulaire habituel du grand confesseur de Port-Royal. Au reste, une confession *in extremis* et quand il n'y a plus le choix ne prouverait pas grand'chose. Que s'il faut toujours conclure du confesseur à la foi du confessé, qu'arrivera-t-il, Pascal ayant *voulu* se confesser à un prêtre notoirement « signeur »? Enfin, s'il est infiniment peu sûr que

Pascal se soit confessé à Sainte-Marthe, il l'est encore moins qu'il l'ait appelé, voyant en lui « le défenseur de la véritable doctrine ». C'est cependant ce qu'il fallait démontrer.

V. — *La « rétractation » de Pascal.* — Pascal, n'ayant pas cessé de recevoir les jansénistes, confessé par Sainte-Marthe, la veille de sa mort, et fâché de ne pas avoir fait « plus fortes » les *Provinciales,* n'a pas *dû* quitter le jansénisme; donc il ne l'a pas quitté : c'est la question de droit. Les jansénistes, naturellement, ne manquèrent pas d'ajouter la question de fait : il ne s'est pas *rétracté,* il n'avait *rien* à rétracter. En 1682, M^me^ Périer écrit à P. Audigier :

Mon frère ne s'est jamais rétracté et n'a jamais eu besoin de le faire, n'ayant eu toute sa vie que des *sentiments très purs et très catholiques;* et la déclaration sur laquelle on a fondé cette calomnie ne dit pas un *mot* de rétractation... Celui qui a donné cette déclaration a eu bien du déplaisir de l'abus qu'on en fait. Il a reconnu lui-même qu'il s'était trompé, ayant pris les paroles de mon frère dans un sens contraire à celui qu'elles avaient. Ce sont les propres termes qu'il emploie dans les lettres qu'il m'a fait l'honneur de m'écrire sur ce sujet (Cf. Jovy, II, 467).

Déjà, en 1670, Périer écrivait à M. de Péréfixe, qui désirait voir, en tête des *Pensées,* la déclaration de Beurrier :

Les sentiments de M. Pascal ont été *toujours universellement connus si catholiques et orthodoxes...* et la pureté de sa foi paraît si clairement dans tout ce qu'on a su de lui, aussi bien que dans ce petit livre que nous venons de donner au public, qui contient ses véritables pensées sur la religion... que je n'estime pas qu'il y ait personne qui en puisse douter, ni par conséquent qu'il soit nécessaire d'avoir des justifications sur ce sujet (Cf. Jovy, II, 441).

En effet, Beurrier ne dit pas *un* mot, ou mieux, il ne dit pas *le* mot de rétractation. Il est clair que Pascal ne s'est point rétracté solennellement et que Beurrier ne le lui a pas demandé. Mais avaient-ils à le faire? Dans sa brillante et spirituelle réplique à M. Gazier : *A côté de Pascal inédit* (Troyes, 1911), M. Jovy écrit fort justement : « Si tous les catholiques qui ont

eu à telle heure des opinions hétérodoxes devaient se rétracter solennellement, que de rétractations solennelles nous aurions[1] ! » (P. 9-10.) A l'exemple donc de l'archevêque de Paris, on ne s'étonnera pas que Beurrier ait administré Pascal sans une rétractation solennelle préalable, et l'on se gardera de raisonner comme les Périer, qui de l'absence « d'un mot de rétractation » concluaient à une mort janséniste. Beurrier n'a jamais dit : Pascal s'est rétracté, et il ne faut pas le dire plus que lui, mais il a affirmé l'équivalent. — Même équivoque ailleurs. Sans doute, Beurrier « a eu bien du déplaisir de l'abus » qu'on a fait de sa Déclaration. Le bon curé qui souffre des divisions de sa paroisse, et qui ne veut pas affliger les Périer, regrette que l'archevêque ait manqué de parole : il ne retire pas pour autant sa déclaration. Et encore, — car il faut le répéter, — quand Beurrier insiste — toujours — sur la *parfaite* soumission de Pascal à l'Église et au *Pape,* les Périer oublient le Pape et s'en tiennent aux termes généraux de sentiments « très purs, très orthodoxes, très catholiques ». Je ne demande pas mieux que de croire à leur bonne foi, mais les jansénistes n'ont que trop prouvé combien les réticences leur étaient aussi familières qu'aux casuistes des *Provinciales*. Un exemple, et qui a pour héros Arnauld et Mme Périer[2]. En 1665, elle avait consulté Arnauld « sur la manière de se conduire avec un curé de Clermont qui, au confessionnal, inquiétait ses paroissiens, au sujet du prétendu jansénisme ». Et Arnauld lui avait répondu, le 10 avril :

Mon avis serait que vous disiez nettement que vous savez bien vous

1. On ne pouvait demander à Pascal de signer le Formulaire : on ne le demandait qu'aux ecclésiastiques. On n'avait pas davantage à lui demander une rétractation écrite ou publique des *Provinciales ;* il ne faut donc pas s'étonner si Beurrier ne l'a pas exigée; — l'archevêque ne lui en fit aucun reproche; — encore moins a-t-on le droit de conclure, avec les Périer, de l'absence d'une formule de rétractation à une mort janséniste.

2. ARNAULD, *Œuvres*, Lausanne, 1700, t. I, p. 527. — Arnauld conseille expressément la restriction mentale à Mme Périer, dans une occasion où elle devait la vérité. Il ne faut pas dire : peut-être Pascal s'est-il comporté avec Beurrier comme Arnauld le conseille à Mme Périer. On n'a pas actuellement un seul fait à l'appui d'une aussi odieuse conjecture.

confesser, grâces à Dieu,... que vous êtes une fort bonne catholique et très soumise à l'Église, que c'est tout ce que vous avez à lui dire à la vie et à la mort.

Quand donc Mme Périer déclare au chanoine Audigier que Pascal n'a jamais eu besoin de se rétracter, « n'ayant eu toute sa vie que des sentiments très purs et très catholiques », nous nous méfions. Si les Périer taisent avec tant de soin les sentiments de Pascal à l'égard du Pape, alors que Beurrier ne cesse d'en parler, ne serait-ce pas qu'ils nous traitent comme Mme Périer son confesseur de Clermont, ou comme Larrière devait traiter Nicole?... Sans compter que ces sentiments si « orthodoxes » de Pascal, M. Périer nous les présente « toujours universellement connus » comme tels, « particulièrement par tous ceux qui l'ont vu et fréquenté pendant toute sa vie ». Or, l'auteur de la *Lettre d'un théologien* sur le livre du P. Annat écrivait en 1666 :

MM. de Port-Royal crurent *toujours* que M. Pascal allait trop avant et que la grande crainte qu'il avait de blesser la sincérité l'empêchait de voir non seulement qu'il ne rendait pas au Pape et aux Évêques le respect qui leur était dû, mais même que c'était leur faire une injure que de donner lieu de les accuser d'avoir condamné la grâce efficace.

De leur côté, Rome et le Roi avaient condamné les *Provinciales*. Qu'est-ce que ce schismatique et cet hérétique, repoussé des deux partis, dont tout le monde a toujours reconnu cependant la très parfaite orthodoxie?

VI. — La *Vie de Blaise Pascal.* — Dans la célèbre et très émouvante notice qu'elle écrivit pour son frère, Mme Périer ne nous dit rien de sa foi suprême. Elle nous parle de sa simplicité, de son humilité, de ses vivacités, aussitôt réparées à force de douceur et de bonté, de son amour des pauvres, de son courage dans la souffrance, de ses fréquentes confessions et de son désir fervent de communier; elle ne nous rapporte pas une parole révélatrice de sa dernière pensée. Les deux longs mois de sa maladie, on croirait que Pascal a gardé le plus complet silence sur ce qui avait fait jusqu'alors sa plus grande, sa préoccupation uni-

que, la grâce. Il en parlait cependant, comme l'avoue Mme Périer, qui écrit à Beurrier, en 1665 :

Je vous supplie très humblement d'avoir la bonté de repasser dans votre mémoire toutes les paroles que mon frère vous a dites, et vous verrez que, quoique la conséquence que vous en avez tirée que mon frère croyait que ces messieurs allaient trop avant dans les matières de la grâce, etc.

D'où vient donc que la *Vie* ne fasse pas même allusion à ces « paroles »? Même silence sur le nom des « quelques amis » qui vinrent voir Pascal *après* Beurrier, la fréquence de leurs visites, leurs conversations avec le malade et le rôle de Sainte-Marthe. C'était alors la *Paix de l'Église* (1669), explique M. E. Havet : « par prudence comme par loyauté », Port-Royal devait éviter tout ce qui pouvait la troubler. Mme Périer « supprima dans la *Vie* tout ce qui se rapportait aux luttes du jansénisme » (*Pascal, Pensées,* éd. Havet, 1852, p. XVI). Mais d'où sait-il que Mme Périer a « supprimé » une partie de son récit, et que ce récit était celui d'une mort janséniste? Mme Périer parle des *Lettres au provincial,* du miracle de la sainte Épine, des sentiments de Pascal sur la mort de Jacqueline, bref, ne craint pas de parler du jansénisme de son frère pendant qu'il vivait; pourquoi craindrait-elle d'avouer qu'il est mort comme il avait vécu? Aussi bien, la *Paix de l'Église* avait cessé en 1679, et la *Vie* ne parut qu'en 1684. L'hypothèse de M. Havet ne prouve qu'une chose : le silence de Mme Périer l'embarrasse.

Non seulement Mme Périer pouvait, elle devait même parler, en 1684, pour détromper tous ceux qui se fiaient à la déclaration de Beurrier. Port-Royal l'y engageait, Beurrier l'y autorisait, amis et adversaires s'y attendaient : cependant elle ne « complète » pas son œuvre. Et, en effet, qu'aurait-elle ajouté? Sans doute ce qu'elle écrivit à Beurrier, en 1665 : qu'Arnauld et Sainte-Marthe étaient venus voir Pascal, — mais la *Vie* le laissait entendre, — et que Sainte-Marthe, Beurrier ne venant pas, avait entendu la dernière confession de Pascal, — mais elle n'était pas sans voir qu'un pis aller n'est pas une preuve. — En réalité,

M^me Périer n'a jamais rien « supprimé » : elle a écrit ou indiqué, dès le premier moment, tout ce qu'elle savait. On peut, il faut voir dans la *Vie de Pascal* un témoignage complet. M^me Périer ne montre rien de janséniste dans les derniers jours de son frère. C'est qu'elle n'y a aperçu ni deviné rien de tel. Or, n'est-ce pas l'invraisemblable même si — comme le veut E. Havet, après Port-Royal — Pascal « persista jusqu'à la fin dans un jansénisme ardent que la persécution et le péril ne faisaient qu'enflammer »? (*Pascal, Pensées*, éd. Havet, p. xxvi, 1852.)

D'autre part, je n'ignore pas que la présence de Beurrier[1], les réponses de Pascal « sur les principaux mystères de la foi[2] et la ferveur de sa communion[3] ne démontrent rien; mais serait-ce de l'extravagance que d'y voir des indications? Car, « d'envoyer querir son curé », quelle nécessité? On le conseillait, on n'y obligeait pas; et Pascal n'ignorait pas cette doctrine qu'on avait lue, en 1655, dans toutes les chaires de Paris (Recueil des actes du Clergé de France, t. I.) Au contraire, l'ultra-janséniste de 1661 aurait dû s'y refuser qui devait voir dans le « signeur » Beurrier, adversaire de Jansénius, l'adversaire de la foi. Or il insiste pour avoir Beurrier, et, par une rencontre curieuse, ne se confesse — s'il le fit — à Sainte-Marthe que dans les circonstances prévues par l'Église, dans « l'extrême et impérieuse nécessité d'un danger présent de la mort », comme s'il ne voyait pas en lui un prêtre « approuvé » par l'évêque. Et l'on objectera sans doute que les Giroust sont rares, même à Port-Royal, mais les ardeurs de Pascal ne rappellent guère que par contraste les

1. Beurrier raconte dans les *Mémoires* que Pascal l'appela par respect pour « l'ordre établi par Dieu dans son Église ».

2. A la question que, « suivant la coutume », Beurrier lui posa « sur les principaux mystères de la foi » : « Ne croyez-vous pas tout ce que croit et enseigne l'Église catholique, apostolique et romaine? » il répondit distinctement : « Oui, Monsieur, je crois cela de tout mon cœur. » Mais Arnauld fait la même profession de foi dans son *Testament spirituel;* et Launoy, dit-on, pensait que l'Église pouvait se passer du Pape.

3. Celui qui désira si vivement communier et qui le fit avec des larmes et avec une aussi profonde tendresse, celui dont les dernières paroles : « Que Dieu ne m'abandonne jamais! » expriment un aussi humble et confiant désir, celui-là, certes, n'est pas un Antoine Giroust, ce prêtre, sacristain des Religieuses de Port-Royal, qui, avec ferveur, passa vingt ans sans se confesser ni communier; mais Pascal, janséniste dans sa théologie, ne le fut jamais dans sa vie mystique

égards des jansénistes pour l'Eucharistie et révèlent, avec les confessions multipliées, une vie intérieure catholique trop intense pour n'avoir pas ébranlé ou modifié depuis longtemps sa théologie de la grâce efficace et de la Rédemption selon Jansénius...

Insinuerais-je donc que Mme Périer nous a caché quelque chose? A Dieu ne plaise! Il faut avoir de bien sérieuses raisons pour mettre en doute la bonne foi de quelqu'un. Mais à une distance presque infinie de supposer un pareil changement dans son frère qu'elle juge, comme tout Port-Royal, d'après ses idées de 1661, si Pascal, durant sa dernière maladie, a parlé ou agi en non-janséniste, elle a pu ne point le remarquer.

En tout cas, voulu ou non, il faut bien admettre la gravité exceptionnelle de son silence. Si la *Vie* avait paru avant la déclaration de Beurrier, on pourrait croire que Mme Périer n'avait pas songé qu'un jour on pourrait douter de la foi janséniste de son frère; encore y aurait-il lieu d'admirer qu'à une époque de défections retentissantes — l'année qui précéda la mort de Pascal, MM. de Sainte-Beuve, de Bourzeys et Du Hamel avaient signé le Formulaire — elle eût négligé de consoler les « persécutés » par le récit d'une mort vraiment fidèle. Mais se taire quand on peut et quand on doit dire la vérité, laisser douter amis et ennemis de la foi de Pascal! Pour ceux qui savent sa religion envers son frère et qui connaissent le milieu où elle écrivait, celui des Périer, et « le plus opiniâtre, le plus auvergnat qui fût jamais[1] », cette attitude de Mme Périer est proprement inconcevable! Et l'on imagine volontiers que si Pascal fût mort ouvertement janséniste, elle l'aurait dit. Mais ne supposons pas et bornons-nous à constater, encore une fois, que la *Vie* ne témoigne nullement en faveur du jansénisme suprême de Pascal, et qu'il n'y a aucune raison de croire que son témoignage soit ou non volontairement incomplet sur un point aussi grave et, en 1684, si discuté...

1. M. de Brienne à Mme Périer, 7 déc. 1668 (Cf. *Les Grands Écriv. de la France, B. Pascal, Pensées*, t. I, p. CLIII). « La force de la vérité l'[Etienne Périer] obligeait à se rendre, et cependant il ne se rendait point et revenait toujours à la charge; et la chose allait quelquefois si loin que nous ne le regardions plus comme un Normand, qui sont gens naturellement complaisants, mais comme le plus opiniâtre Auvergnat qui fût jamais : c'est tout dire. »

*
* *

Ainsi répondirent les Périer et les Port-Royalistes à la déclaration de Beurrier, et nous savons comment se défendit Beurrier. On le voit tout de suite : tandis que sur la nature du différend de Pascal avec ses anciens amis et sur ses causes, Beurrier hésite ou se rétracte, les Port-Royalistes s'expriment avec netteté et même avec franchise, et leurs témoignages se trouvent donc unanimes. — Au contraire, tandis que Beurrier, qu'il parle à l'archevêque ou aux Périer, maintient, sans hésitation ni ambages, la parfaite soumission de Pascal à l'Église et au Pape, les Port-Royalistes paraissent incertains, se contredisent, varient, sont équivoques, finalement se taisent. En d'autres termes, Beurrier et Port-Royal ne parlent bien que de ce qu'ils savent bien, et Port-Royal ne sait rien des derniers mois de Pascal qui précédèrent la visite du curé de Saint-Étienne. Aussi leurs témoignages se groupent-ils autour des querelles de 1661. Sauf l'hypothétique et du reste peu probante confession de Pascal à Sainte-Marthe, toutes leurs preuves du jansénisme suprême de Pascal se réduisent à ce raisonnement: l'ultra-janséniste de 1661 a *dû* mourir au moins janséniste; et, s'il a parlé d'un différend avec nous, il n'a *pu* parler que de notre différend à propos du formulaire. On conviendra que ce n'est pas assez pour démontrer la mort janséniste de Pascal, même si leurs dépositions étaient moins minables, même si Beurrier n'avait point fait sa déclaration. On en conviendra, et l'on ne s'en étonnera pas. Ce n'est pas la seule fois que leur témoignage manque de sûreté. Sainte-Beuve, qui « lit entre les lignes » (Gazier), écrit de la guérison « miraculeuse » de Marguerite Périer :

> [Le chirurgien] Dalencé avait vu l'enfant *deux mois* environ avant le 24, et il la revit *sept jours* après. Les autres témoignages n'arrivèrent qu'en gros, à la suite, et en se réglant sur le premier. Tout ceci soit dit très respectueusement et sans vouloir blesser le genre humain, même le genre humain janséniste, à l'*endroit le plus tendre*. (*Port-Royal*, t. III, 180.)

Non moins respectueux et du même respect que l'illustre cri-

tique, je crois à la bonne foi des témoins jansénistes, mais je crois aussi que l'on ne saurait opposer sérieusement leurs dépositions à celles du curé de Pascal[1].

## CONCLUSION

### LA MORT « CATHOLIQUE » DE PASCAL ET LA VRAISEMBLANCE

La mort « catholique » de Pascal paraît donc certaine. Je ne veux pas refaire ici les admirables travaux de M. Strowski et de M. Bremond, mais il faut bien que je les rappelle pour défendre cette conclusion du reproche d'invraisemblance. Seule, une fin

1. Dans une étude récente (*Revue du clergé français*, 15 avril 1911), M. Ch. Urbain signale deux difficultés. 1° Comment les jansénistes, qui n'avaient pas hésité à dénoncer la défection de Sainte-Beuve, de Bourzeys et de Duhamel, auraient-ils nié celle de Pascal, si vraiment Pascal les avait quittés (p. 199)? — On peut répondre d'abord qu'ils auraient eu plus de peine à renier l'auteur des *Provinciales;* ensuite qu'ils ne pouvaient pas cacher la « trahison » de Sainte-Beuve, de Bourzeys et de Duhamel, elle était officielle; que, du reste, ils n'ont point renoncé à Nicole, l'auteur du *Traité de la Grâce générale*; enfin, qu'ils étaient dans la bonne foi, ne sachant rien de Pascal après novembre 1661, et se souvenant de son intransigeance avant cette époque. — 2° Comment se fait-il qu'on ait oublié les dépositions de Beurrier pour s'en tenir à celles de Port-Royal? — C'est peut-être que des affaires autrement graves que la discussion d'un témoignage sur la mort de Pascal occupent les esprits : de 1713 à 1756, la bulle *Unigenitus*, Saint-Médard, les empiétements du Parlement sur l'Église; après 1750, Voltaire et l'Encyclopédie. Quesnel se trouva ainsi avoir, en 1711, prononcé le dernier mot, et l'on sait la tyrannie de la dernière affirmation. Ne remarquons-nous pas enfin qu'au XIX° siècle les « maîtres de la pensée » qui se sont occupés de Pascal, Cousin et Sainte-Beuve, réservaient toutes leurs sympathies pour les jansénistes? Que de gens, aujourd'hui encore, croient que tout le christianisme du XVII° siècle habitait Port-Royal! Et l'on a raison d'admirer le christianisme d'un Pascal ou d'une Mère Angélique; mais celui des Louise de Marillac, des Vincent de Paul, des Bérulle, des Olier, des Bossuet, des Bourdaloue, des Fénelon, serait-il moins pur ou moins grand parce qu'ils ne voulurent point se séparer de Rome?

M. Urbain termine ainsi son remarquable article : « Jusqu'à ce qu'on retrouve, si tant est qu'ils existent encore, les originaux des deux lettres de Beurrier, le problème des derniers sentiments de Pascal sur le jansénisme restera insoluble. » (P. 199.) Malgré l'autorité du savant critique, je crois que les « originaux » ne nous révéleraient rien d'important. Beurrier pouvait-il y exprimer sa pensée plus longuement ou mieux que dans les « Mémoires »? La véritable découverte sera celle qui nous renseignera sur la vie de Pascal entre novembre 1661 et juin 1662. Cette heureuse fortune, M. Jovy mérite qu'on la lui souhaite, et qu'on l'attende de ses intelligentes recherches.

vraiment catholique me paraît dans la « suite » et dans « l'ordre » de Pascal, l'homme du *Mystère de Jésus*, et l'esprit aussi « extrêmement exact pour tout ce qui regarde la religion » (Mémoire de Marguerite Périer; cf. Jovy, I, p. 210) qu'en matière de science. Venant en effet après un long séjour dans le fanatique milieu de Clermont, fondée sur des conclusions précipitées, si énormes, qu'Arnauld dut les combattre, et en contradiction avec ce qu'il pensait tout à l'heure de la grâce efficace et du Pape, l'attitude de Pascal envers le *Formulaire* paraît un pur accident dans son évolution théologique. Nicole allait bientôt écrire :

On combat un sentiment parce qu'on l'a combattu; on le rejette parce qu'on l'a rejeté. Ce n'est point que les raisons de l'éloignement que l'on en a eu subsistent dans l'esprit, mais c'est qu'au lieu de ces raisons il se forme une certaine disposition d'horreur et d'entêtement qui fait à peu près les mêmes effets. Il faut avouer qu'il y avait autrefois quelque chose de cet esprit parmi ceux qu'on disait avoir *le plus de zèle pour ce qu'on appelait la vérité.* (*Traité de la Grâce générale.* Cf. Jovy, II, p. 375.)

Observation infiniment juste, et le fin moraliste le savait bien qui l'avait faite sur lui-même tout le premier[1].

Mais ne l'avait-il pas faite aussi sur Pascal, dont les Périer et les Port-Royalistes, au cours de la polémique sur la déclaration de Beurrier, rappellent précisément « *l'amour et le zèle extraordinaires pour la vérité ?* » (M$^{me}$ Périer à Beurrier.) Je le croirais volontiers, et que le débat sur le Formulaire, après l'avoir enfoncé dans le schisme, lui fut enfin l'occasion de s'en retirer à jamais. Les Port-Royalistes, en refusant de le suivre, lui infligèrent la plus dure mais aussi la plus lumineuse humiliation. Son ferme et droit génie *dut* ce jour-là comprendre, me semble-t-il, que ce n'est pas sans initiation que l'on peut décider, comme il le faisait, si la grâce selon Jansénius est ou non la grâce selon l'Église,

1. « Janséniste, remarque Beaubrun, son biographe, peut-être par la crainte seule de déplaire à M. Arnauld, puisque, dès 1689, il écrivait au P. Quesnel qu'il y avait plus de trente ans [donc peu avant la mort de Pascal] qu'il était dans les pensées qu'il a exprimées dans le *Traité de la Grâce générale;* c'est-à-dire qu'*il écrivait pour le jansénisme, pendant qu'il avait dans l'esprit un système qui y est diamétralement opposé.* »

et si l'autorité du Pape, l'autorité du « Chef », qu'il faut accepter quand il s'agit du droit, s'arrête, contre toute logique, devant le fait. Or, dans l'ignorance de la théologie et de la scolastique (Mme Périer, *Vie de B. Pascal. Pensées,* éd. Brunsch., p. 11), il avait jusqu'alors consulté Arnauld et Nicole. Mais, pendant la dernière discussion, il avait pu ou cru voir leur obstination, leurs subtilités ou même leur manque de justesse. Et il songea que, dans les choses de la foi, et s'il faut recourir non aux yeux, mais à l'autorité, le plus simple et le plus sage, c'est de s'adresser au chef même de l'Église et de lui être entièrement soumis. Ajoutez que les derniers mois de sa vie, il les passe loin des Port-Royalistes, d'Arnauld, de Périer; que Jacqueline est morte; qu'il a cessé de disputer, et qu'il se donne tout entier à sa vie intérieure, laquelle fut toujours catholique et ne pouvait pas, un jour ou l'autre, ne pas régir toute sa pensée. Songez du reste que le jansénisme théologique ne se trouve chez lui qu'à la surface de l'esprit, est une confiance plutôt qu'une idée réfléchie ou, si j'ose me servir du terme exact, à peu près du psittacisme, et que c'est là le contraire même du génie et de la méthode de Pascal, le savant qui veut voir *de ses yeux.* Bref, et en mauvais style, Pascal mourant janséniste, c'est le Pascal exceptionnel de 1661, un Pascal de quelques mois; Pascal mourant catholique, c'est Pascal enfin d'accord avec lui-même, le seul Pascal qui paraisse intelligible. De fait, les *Pensées,* même dans l'état où nous les a livrées Port-Royal, ne passent « que très rarement les bornes de la plus sévère orthodoxie » (Petitot, *Pascal,* p. 122). Ainsi parle un juge compétent qui, d'ailleurs, ne fait que se montrer d'accord avec l'Église...

Je reprends donc mes conclusions partielles. 1° La déposition des Port-Royalistes ne prouve nullement la persévérance finale de Pascal dans le jansénisme, mais bien leur entière ignorance à cet égard. 2° Ni les caractères internes des témoignages, ni les faits connus, ni la vraisemblance, n'infirment l'affirmation de Beurrier. — *A s'en tenir aux textes actuellement connus,* Pascal n'est pas mort janséniste.

J. MONBRUN.

# LA VOLONTÉ DE CROIRE

Il ne sera pas ici directement question de la vertu infuse de foi qui, par définition, n'a pas en nous son principe ou sa cause efficiente, mais en Dieu seul et dans sa bienveillance toute gratuite. C'est de l'acte de foi que nous allons nous occuper, pour tâcher de résoudre quelques-unes des difficultés inhérentes à certaines explications théologiques d'ailleurs communément admises, ou, plus exactement, pour esquisser quelques solutions générales auxquelles paraît conduire l'examen de ces difficultés. C'est, en effet, une proposition définie principalement par le second concile d'Orange et le concile de Trente, qu'il est impossible, sans une grâce spéciale, de croire comme il convient les vérités révélées par Dieu. Et cette grâce atteint immédiatement la volonté, en l'inclinant à coopérer librement à l'adhésion intellectuelle que réclame l'assertion présentée et garantie par l'autorité de la parole divine. Le concile d'Orange, en effet, parle d'une « inspiration du Saint-Esprit, qui corrige notre volonté et la tourne de l'infidélité à la foi, de l'impiété à la piété, produisant ainsi en nous cette affection ou disposition à croire et ce commencement de foi par où nous croyons en celui qui justifie l'impie[1] »; et les Pères de Trente font consister la première préparation de l'impie à la justice en ce fait que, « excité et aidé par la grâce divine,... il est mû librement vers Dieu, croyant à la vérité des choses divinement révélées et promises[2] ».

Or, de cette doctrine les théologiens présentent communément un commentaire qui peut être ramené aux trois affirmations suivantes : premièrement, la volonté joue, dans l'acte de foi considéré en lui-même et formellement, le rôle de motrice à l'égard de l'intelligence. Sans doute, cette fonction suppose elle-même une connaissance préalable, une perception intellectuelle de l'objet et de la fin de l'acte qu'elle doit commander; mais l'adhésion elle-même de l'esprit est immédiatement déterminée par une motion efficace de la volonté. Et ceci n'est pas spécial à la foi théologique, mais est de l'essence même la plus commune

1. Conc. Araus., II, can. 5.
2. Conc. Trid., sess. VI, cap. 6.

et la plus générique de la foi, l'entendement ayant pour acte propre de connaître les choses par leurs raisons naturelles, et ne pouvant, dès lors, adhérer, sans un commandement exprès de la volonté, à un objet ou un énoncé dont la vérité intrinsèque et formelle lui échappe. — En second lieu, l'acte de foi proprement théologique ne peut se passer d'une grâce excitante qui dispose la volonté et, par elle, l'intelligence : c'est donc que l'acte de foi est surnaturel et, dès lors, suppose à son origine une influence divine gratuite et surajoutée à la nature. On ne saurait, du reste, décider s'il est surnaturel substantiellement, c'est-à-dire en tant qu'acte de foi, ou seulement par quelque modalité accidentelle, bien que la majorité des théologiens se rallie à la première supposition, et c'est avec raison que l'on revendique pour cette solution le suffrage de saint Thomas[1]. Mais à côté de cet acte surnaturel, il est un autre acte de foi purement naturel et dont l'objet matériel peut être le même que celui de la foi strictement théologale : toute leur différence se tire du côté de l'objet formel ou motif et du principe actif d'où l'acte procède immédiatement. Car, enseignent ces auteurs, le motif spécifique de la foi surnaturelle est l'autorité de la vérité première[2], c'est-à-dire de Dieu parlant à l'homme avec une science et une véracité infinies : celui, au contraire, de la foi naturelle, consiste plutôt dans la science ou la perspicacité propre du sujet, ou, équivalemment, dans une sorte de conviction médiate acquise par l'étude des raisons ou garanties extrinsèques dont s'accompagne la vérité révélée. Il est vrai que, pour quelques-uns, le motif peut absolument être le même de part et d'autre; mais Suarez leur fait observer[3] que le rapport essentiel de l'acte avec son objet formel emporte nécessairement une diversité spécifique du motif, correspondant à la diversité substantielle des actes, et il appuie sa conclusion, en dehors de bien des autorités thomistes, sur saint Thomas lui-même, lequel paraît, en effet, s'être prononcé très explicitement à cet égard[4]. Quant à la différence de principe actif, elle est manifeste : l'acte surnaturel procède de l'intelligence excitée et soutenue par une lumière gratuite, ou même informée d'une *habitude* infuse, tandis que l'acte naturel relève exclusivement de l'exercice naturel de nos facultés.

Troisièmement enfin, l'acte de foi surnaturel est essentiellement libre. L'acte de foi naturel l'est aussi dans les conditions normales, mais il peut être néanmoins nécessaire, en sorte que la motion de la volonté appliquant l'intelligence à l'acte d'assentiment ne puisse pas

1. Cf. $1^a$ $2^{ae}$, q. 63, a. 3, 4.
2. Cf. *Sum. th.*, $2^a$ $2^{ae}$, q. 1, a. 1.
3. *De gratia Dei*, lib. II, cap. XI.
4. Cf. $2^a$ $2^{ae}$, q. 5, a. 3, ad $1^{um}$.

ne pas résulter d'une perception suffisamment intuitive et adéquate des motifs : tel est le cas de la foi des démons et des damnés[1]. — Nous voudrions dire quelles observations nous suggère cette théorie complexe, et présenter un essai de solution qui, tout en s'accordant pleinement avec la doctrine définie, pourra sembler plus rationnel et plus homogène.

Tout d'abord, l'acte de foi nous paraît devoir être affranchi de toute dépendance immédiate et directe à l'égard de la volonté. En effet, mise en face de son objet propre, qui est le vrai, l'intelligence n'a besoin d'aucune excitation du dehors pour l'atteindre. Or, le vrai consiste soit dans une forme intelligible perçue par simple appréhension, soit dans un rapport plus ou moins complexe saisi par un jugement ou un raisonnement. Mais les éléments mêmes de ce rapport s'assemblent de différentes manières : car, pour ne considérer ici que les propositions démontrées par voie syllogistique, les termes dont elles se composent s'unissent en vertu d'un troisième terme avec lequel ils sont en relation de convenance tantôt intrinsèque, tantôt extrinsèque. Et dans l'un comme dans l'autre cas, ils s'appellent nécessairement l'un l'autre par une affinité logique qui s'impose à l'adhésion de l'esprit. Il est vrai que l'un ou l'autre des deux termes de la conclusion — sujet et prédicat, — ou même l'un et l'autre n'ont parfois avec le troisième auquel on les compare qu'un lien plus ou moins lâche de probabilité, et dans ce cas la conclusion n'est ni plus ni moins rigoureuse que les prémisses. Mais souvent aussi ce lien est fait de certitude, et alors, si aucun accident ne vient intercepter le processus déductif, la vérité du conséquent ne peut pas ne pas déterminer l'assentiment intellectuel.

Or tandis que la relation de convenance intrinsèque se fonde sur les rapports les plus primitifs et les plus essentiels des choses, la relation de convenance extrinsèque, tout en étant aussi évidente, présuppose néanmoins un fait accidentel et contingent, c'est-à-dire naturellement étranger à la vérité formelle et intime de l'assertion sur laquelle il s'agit de se prononcer. Ce fait, c'est le témoignage rendu par un témoin d'une science et d'une véracité non suspectes à la valeur intrinsèque d'une affirmation. C'est donc un fait d'ordre intellectuel, tombant tout entier et quant à chacun de ses éléments sous l'analyse et l'appréciation de l'esprit, et sur lequel, dès lors, celui-ci peut se prononcer en premier et dernier ressort. Mais, en outre, c'est un fait

1. Cf. S. TH., 2ª 2ᵃᵉ, q. 5, a. 2. — S. BONAV. in 3, dist. 23, a. 2, q. 3. — SUAREZ, *De gratia Dei*, lib. II, cap. X. — DE LUGO, *De virtute fidei divinæ*, disp. 17, sect. 2.

logiquement connexe à l'affirmation qui constitue l'objet et la matière du témoignage; car s'il est exact que la vérité intrinsèque d'un énoncé ne dépend pas de la parole d'un témoin, il est aussi incontestable que le témoignage est essentiellement inséparable de son objet propre, lequel consiste dans la proposition même qu'il prétend garantir. L'un et l'autre se combinent donc en un seul composé logique où le premier s'applique au second, l'informe et l'actue. Par là il lui communique sa propre valeur intellectuelle, c'est-à-dire sa certitude et son évidence : car la science consistant dans une équation de l'esprit et des choses, et la véracité dans la fidèle correspondance de la parole avec la réalité, un témoin informé et vérace confère, par sa science même et sa véracité, à son témoignage, et, par lui, à l'énoncé auquel il s'applique, une garantie de vérité qui fait que l'un et l'autre apparaissent aussitôt comme indubitablement vrais. Et bien que cet énoncé ne tire pas de lui-même la raison d'intelligibilité et d'évidence qui l'impose à l'acceptation de l'esprit, il trouve néanmoins dans le témoignage, dont il est comme informé, la preuve accidentelle, mais décisive, de sa vérité intrinsèque.

Nous voici donc en présence d'un système logiquement lié, où tout se succède, du commencement à la fin, suivant un enchaînement de constatations rationnelles dont l'une appelle l'autre, jusqu'à la dernière qui est une formule d'adhésion intellectuelle à l'énoncé même garanti par le témoignage. C'est donc une vraie démonstration, mais que l'on obtient en faisant appel à un terme moyen lié au sujet et au prédicat de la conclusion par un lien à la fois extrinsèque et nécessaire : car la vérité de la proposition n'est pas naturellement fondée sur le témoignage, mais la valeur du témoignage, tout entière soumise au contrôle de l'intelligence, ne peut naturellement subsister sans cette vérité. La connaissance certaine de l'une emporte donc nécessairement la connaissance certaine de l'autre, et le raisonnement se déroule ainsi, sans interruption ni intrusion d'une cause extérieure, jusqu'à l'affirmation de l'énoncé, objet du témoignage. Il peut se ramener au type suivant : ce que tel témoin, certainement informé et véracé, affirme, est certainement vrai; or ce témoin affirme telle proposition; donc cette proposition est certainement vraie. On objectera peut-être qu'une telle conclusion n'implique qu'une adhésion préliminaire, et comme une démarche préalable de l'esprit, qui, avant de s'engager d'une manière définitive par une formule où n'entrent que les seuls termes composant essentiellement l'énoncé en question, se rendrait compte que cet énoncé est vrai, et, par suite, doit être raisonnablement admis. Ce ne serait donc pas une affirmation de fond, mais un simple préambule à cette affirmation, lequel, représentant le point terminus du pro-

cessus purement rationnel, exigerait, dès lors, un appoint venu d'ailleurs, pour être suivi du plein effet qu'il réclame.

Je répondrai d'abord que, si l'acte final d'adhésion est logiquement réclamé par les moments antérieurs du travail déductif, l'intelligence n'a besoin, pour y parvenir, d'aucun secours étranger, puisqu'elle est préparée par sa fonction même à pousser toutes ses opérations jusqu'au terme exigé par leur développement logique. Parfois, il est vrai, elle demande, pour être conséquente avec elle-même et avec ses principes, à être actionnée par la volonté : mais ce cas ne se vérifie que lorsqu'elle doit poser des actes qui n'ont avec les précédents aucun rapport de continuité spécifique, aucune relation spéculative de conséquent à antécédent. Ces actes nouveaux ne procédant pas quasi automatiquement des opérations antérieures, l'intelligence, qui ne peut se suffire qu'en s'appuyant sur le lien logique des concepts et des propositions, a besoin d'une excitation extérieure pour s'y appliquer : cette excitation lui vient principalement du côté de la volonté. C'est ainsi que de ce fait que la vérité est son bien, elle infère la nécessité de s'adonner à sa recherche. Mais parce que ce premier raisonnement est déjà parvenu à sa conclusion dernière, et que la réalisation pratique du devoir dicté par cette conclusion n'en procède pas logiquement comme un conséquent de son antécédent propre, il devient nécessaire pour l'intelligence de recevoir du dehors l'impulsion que ne lui procure plus la suite logique de ses opérations, et c'est la volonté qui s'acquittera de cet office. Mais l'acte d'assentiment à une proposition suit logiquement la perception certaine de la vérité de cette proposition ; d'où il résulte que lorsque, par son travail discursif, conduit au moyen d'un terme de comparaison intrinsèquement ou extrinsèquement lié au sujet et au prédicat, l'esprit est arrivé à la connaissance certaine de la vérité d'un énoncé, il est naturellement amené à faire sien cet énoncé, en y donnant une adhésion pure et simple.

Bien plus, — et c'est une seconde réponse, — il y a équivalence parfaite entre deux assertions dont l'une ne contient que les termes essentiels servant à exprimer un énoncé intelligible, et l'autre, plus complexe, fait de cet énoncé même le sujet d'une nouvelle proposition et le met en relation de convenance avec le prédicat de vérité. Par exemple, ces deux affirmations : *le monde extérieur existe* et *il est vrai que le monde extérieur existe* sont convertibles, parce que rigoureusement équivalentes. La première, en effet, affirme la vérité de la proposition en affirmant la proposition vraie ; la seconde affirme la proposition vraie en affirmant la vérité de la proposition : l'une exprime la proposition même *in recto* et sa vérité *in obliquo ;* l'autre procède inversement : d'où équivalence parfaite. Il suit de là que l'intelligence, affirmant la

vérité d'une proposition, n'a pas à faire un pas de plus pour affirmer la proposition elle-même, tout comme, ayant affirmé la proposition même, dans sa sobriété la plus essentielle, elle n'aurait pas à rétrograder pour se borner à l'affirmation directe de sa vérité. L'énoncé logique n'est donc pas moins catégorique et définitif dans un cas que dans l'autre, et l'esprit, ayant *vu* que telle proposition est vraie, n'a pas besoin d'une décision ultérieure pour adhérer à cette proposition même : car, pour lui, voir, c'est adhérer, et, s'il est exact qu'une cause extrinsèque puisse l'empêcher d'adhérer, cela ne se produit que dans la mesure où elle l'empêche de voir. Mais voir la vérité d'un énoncé, c'est voir l'énoncé même logique en tant que vrai ; et puisque vision égale adhésion, c'est adhérer à cet énoncé par un acte spécifiquement complet, où le processus antérieur se termine comme dans sa conclusion totale et dernière.

Et cela m'amène à observer en troisième lieu qu'entre le jugement de vérité et le dernier acte d'assentiment, on est mal venu à intercaler un jugement d'obligation que quelques-uns appellent, par un barbarisme inexcusable, jugement de *crédentité,* et qui peut se formuler ainsi : cette proposition, étant vraie, doit être tenue pour vraie et acceptée comme telle. Puisque, en effet, le jugement de vérité constitue une adhésion très explicite à la proposition énoncée, il s'ensuit que le jugement d'obligation est nécessairement consécutif à cette adhésion. Il ne la prépare donc pas, mais plutôt la confirme et la sanctionne, en affirmant le droit de la vérité à être acceptée par l'esprit à qui elle se manifeste, affirmation qui ne vaut pas moins dans le cas d'une évidence intrinsèque que dans celui d'une évidence seulement extrinsèque, et qui, au surplus, ne va pas à solliciter le concours positif d'une faculté distincte, comme celui d'un auxiliaire et d'un moteur dont dépendrait formellement l'enchaînement logique des opérations intellectuelles, mais plutôt à prévenir et à prohiber toute intervention qui tendrait à interrompre le cours ou à vicier la rectitude de ces opérations.

Nous voici donc en possession d'un acte de foi produit par l'intelligence sans aucune dépendance spécifique vis-à-vis d'une autre faculté. Car l'acte de foi consiste précisément dans le fait d'adhérer à une proposition, en se référant à un critérium de vérité qui lui est naturellement extrinsèque. Certes, bien des causes sont capables de troubler le jeu normal de notre faculté de raisonnement appliquée à la connaissance des vérités garanties par le témoignage, mais ce sont celles-là mêmes qui interceptent parfois ou font dévier la déduction, lorsqu'elle s'exerce dans l'examen direct des questions et leur solution par des arguments intrinsèques, à cette exception près que le mode le plus naturel et le plus approprié de comprendre étant celui qui s'éloigne le moins de la vision

directe, l'inclination de l'intelligence au vrai la porte avec moins de force vers le témoignage, critère externe, que vers l'évidence intrinsèque, et, dès lors, ne fait pas toujours également contrepoids aux influences perturbatrices. A cela près, le rapport de l'intelligence aux autres facultés, et, notamment, à la volonté, demeure, de part et d'autre, exactement le même : tantôt la volonté, diminuant l'attention ou la détournant des raisons, soit intrinsèques, soit extrinsèques, qui devraient la retenir, pousse l'esprit vers des conclusions erronées; tantôt, outrepassant la portée démonstrative de l'argumentation, à quelque genre qu'elle se rattache, elle lui fait accepter une simple probabilité à l'égal d'une certitude; tantôt enfin, par une digression plus radicale, elle suspend le travail discursif et l'empêche d'aboutir. Mais ce sont là des phénomènes accidentels, et bien loin que la volonté ait à intervenir dans la trame même du discours mental pour en agencer les parties, toute ingérence de sa part ne réussit qu'à l'interrompre ou à la fausser. Pour entrer en équation avec la vérité, que celle-ci s'éclaire de raisons intrinsèques ou d'arguments extrinsèques, et y donner une adhésion exactement proportionnée à la valeur probante de ces raisons, l'intelligence n'a besoin que d'être laissée à elle-même et d'opérer par ses seules ressources. Savoir, connaître, cela ne relève que de sa compétence, et parce que croire c'est encore savoir, non pas, il est vrai, par des raisons directes et absolument spécifiques, mais par des raisons indirectes, accidentelles et communes, l'acte de foi ressortit exclusivement à son activité.

Nous ne voulons point dire par là que la foi ne s'accompagne d'une certaine confiance dans l'autorité du témoin, confiance à laquelle elle prête assez souvent son nom, et qui est une disposition de la volonté. Mais cette confiance repose essentiellement sur des motifs intellectuels, et, d'ailleurs, tandis qu'elle peut servir d'excitatrice aux actes qui ne sont pas parties intégrantes d'un raisonnement ou d'une déduction et ne se rattachent par aucun lien spécifiquement logique à une démarche antérieure de l'esprit, elle n'est d'aucune efficacité pour amener un syllogisme à son terme, ce terme fût-il un conséquent impliquant l'affirmation d'une vérité connue par le témoignage. Confier un secret à un ami ou le constituer dépositaire ou administrateur d'une fortune, est essentiellement une marque de confiance et n'est que cela, et, par suite, présuppose cette confiance comme son motif immédiat. Mais pousser une argumentation jusqu'à ses dernières limites, fût-ce en affirmant une vérité perçue par des arguments extrinsèques, ne constitue pas proprement, formellement, un témoignage de confiance : un conséquent, qui est l'expression logique d'un acte de foi, se rattache, en effet, directement, non à une disposition quelconque de la volonté, mais à un antécédent intellectuel, et c'est d'une manière seulement oblique qu'il se

relie à la confiance qui résulte dans la volonté des mêmes motifs d'ordre intellectuel. Au surplus, cette confiance est inséparable de toute possession certaine et tranquille de la vérité ou d'un instrument éprouvé de recherche scientifique : car si nous nous fions à l'affirmation d'un témoin doué des qualités convenables, nous ne faisons pas moins crédit à notre raison même et à notre faculté naturelle de juger et de discourir. A tout notre labeur intellectuel correspond dans la volonté une sorte d'acquiescement qui est une forme de la confiance, celle-ci reposant d'ailleurs tout entière sur les garanties intellectuelles de sécurité que l'esprit porte en lui-même et dans la rigueur de ses procédés. Il en ira donc de même dans le cas d'une perception qui emprunte sa force à la parole d'un témoin, avec cette différence que, dans ce second cas, la confiance s'adresse en même temps à la raison personnelle du sujet et à l'autorité du témoin. Mais comme, en matière de démonstration directe, la conclusion procède exclusivement des prémisses logiques, et nullement d'un état affectif, ainsi le conséquent d'un syllogisme générateur d'acte de foi, c'est-à-dire d'acte de connaissance fondé sur le témoignage, bien loin de dépendre directement de la confiance consécutive à la perception intellectuelle des motifs, dérive tout entier de l'antécédent posé par l'esprit.

Il semble donc bien établi que la volonté ne joue dans l'acte de foi que le rôle indirect et purement préliminaire qui lui appartient dans toute démarche de l'esprit, et qui se définit par les relations générales des facultés entre elles. La volonté peut, en effet, commander l'attention, la relâcher, la détourner, la supprimer; elle peut appliquer l'esprit à la considération de l'intelligible, interrompre ou varier ses travaux. Mais elle ne lui dicte pas ses lois propres, elle n'a aucune participation formelle et directe à ses opérations spécifiques, et quelle que soit la nature du raisonnement ou du moyen de démonstration auquel il est fait appel, l'intelligence, placée en face de son objet, agit par ses seules méthodes et se porte d'elle-même, sans solution de continuité, jusqu'au dernier effet du travail discursif, qui est ou une conclusion scientifique, c'est-à-dire reposant sur l'évidence intrinsèque, ou un acte de foi, c'est-à-dire de connaissance scientifiquement fondée sur l'évidence extrinsèque. Il n'est donc ni présomptueux ni téméraire de s'écarter du sentiment commun pour se rallier à une opinion appuyée sur des raisons si solides et qui, d'ailleurs, n'a pas manqué de défenseurs dans les siècles passés, puisque même quelques théologiens ont cru la découvrir, avec une légère variante, dans Duns Scot[1].

Et parce que la foi divine, tout en ayant des caractères propres et

1. Cf. De Lugo, *De virtute fidei divinæ,* disp. X, sect. 1.

incommunicables, appartient néanmoins au même genre prochain que la foi humaine, fût-ce la plus vulgaire, on ne saurait l'affranchir des conditions et des nécessités communes à tout le genre; le processus de l'acte de foi théologique, même strictement surnaturel, sera donc le même, quant au mécanisme psychologique qui le conditionne, que celui de l'acte de foi le plus profane, et les attributions respectives de l'intelligence et de la volonté seront, de part et d'autre, exactement les mêmes, sans que l'on puisse se prévaloir, comme plusieurs paraissent le faire, de l'obscurité plus grande et du mystère impénétrable des affirmations divines, pour en inférer que l'intelligence a besoin, en face d'un tel obstacle, d'une impulsion et d'une coopération spéciale de la volonté. Il importe, en effet, fort peu de savoir si la vérité admise sur l'autorité d'un témoin est plus ou moins obscure, puisque, en aucun cas, l'intelligence ne motive son adhésion par des raisons intrinsèques. Que si elle cherchait à se prononcer sur des raisons de cet ordre, elle s'abstiendrait de spécifier son assentiment par l'attestation du témoin informé et véridique : elle se bornerait à instituer une discussion directe qui aboutirait à une conclusion plus ou moins négative ou dubitative. Ou bien, s'il s'agit d'un fait d'expérience humaine, elle soumettrait ce fait à une vérification expérimentale directe, au lieu de se fier à l'assertion d'autrui. Mais, dans ces conditions, l'acte de connaissance directe, expérimentale ou spéculative, se substituerait à l'acte de foi, celui-ci étant essentiellement éliminatoire de toute considération autre que l'autorité du témoignage. Et sans doute l'obscurité plus profonde de l'affirmation de foi exige un concours plus efficace qui permette à l'intelligence d'y adhérer sans le moindre mélange de doute. Mais ce concours ne saurait consister que dans des garanties extérieures proportionnées à la difficulté même et à la transcendance de l'objet, et capables de procurer une entière certitude sur le fait et la valeur du témoignage. Voilà pourquoi la révélation se présente à nous entourée d'un ensemble de signes proprement divins, c'est-à-dire d'une transcendance égale à celle du révélateur et de la doctrine révélée, en sorte que nul n'est fondé à se plaindre de l'insuffisance des moyens dont il dispose pour se convaincre de la réalité et des titres du témoignage de Dieu. Dès lors, nous rentrons dans les conditions normales de l'acte de foi, telles que nous les avons expliquées, et nous sommes en présence de motifs intellectuels adéquats à la difficulté de croire et assez efficaces pour conduire l'esprit, par la voie ordinaire, à cette conclusion logique : il est vrai qu'il y a trois personnes en Dieu, que Jésus-Christ est Fils de Dieu, etc., conclusion qui équivaut à cette autre : il y a vraiment trois personnes en Dieu; Jésus-Christ est vraiment Fils de Dieu, etc.

Vouloir que l'intelligence ait besoin, pour consommer son acte, de

formuler un jugement d'ordre moral, ensuite duquel la volonté se porte à son aide pour déterminer son assentiment, c'est ou bien, comme nous l'avons montré, méconnaître le rôle respectif des deux facultés, en attribuant à la volonté une collaboration qui ne peut avoir pour effet que d'entraver le travail de la pensée, puisque la matière où elle s'exerce est d'ordre exclusivement intellectuel et consiste dans un discours mental dont la suite logique aboutit, sans interruption d'aucune sorte, à l'acte de foi lui-même; ou bien falsifier la sincérité et la certitude subjective de l'acte de foi, en raisonnant comme si l'insuffisance inavouée des critères externes garantissant la révélation nécessitait une impulsion de la volonté, pour donner à l'adhésion de l'esprit une fermeté très supérieure à la force des motifs. Mais s'il est constant, comme tout le monde s'accorde à l'affirmer, que ces critères sont absolument suffisants, il faut s'en tenir à la conclusion déjà formulée, qui nie toute intervention directe de la volonté dans l'acte de foi.

Ces explications, dont l'étendue se justifie assez par l'importance même de la question, nous permettent à présent de critiquer les deux autres points de la théorie que nous avons synthétisée au début de ces pages. En premier lieu, si nous comparons l'acte de foi strictement théologique, c'est-à-dire surnaturel, et l'acte de foi naturel, nous remarquons aussitôt qu'il ne saurait y avoir, entre l'un et l'autre, ni diversité substantielle, ni différence absolue d'objet formel ou de motif, pour cette raison que tous deux émanent, l'un exclusivement, l'autre principalement, de la même faculté, et qu'ils s'accomplissent nécessairement par un processus logique de même ordre et de même direction. En effet, le principe actif d'où ils procèdent est l'intelligence naturelle, laquelle, à vrai dire, est élevée par la grâce en vue de l'acte surnaturel; mais cette modification est tout accidentelle : elle n'est pas une faculté, un principe suffisant d'opération, mais une amélioration gratuite d'une faculté préexistante. Elle ne constitue donc pas le *principium quod* premier et principal de l'acte de foi, mais seulement secondaire ou accidentel, ou plutôt une modalité de la puissance opérative. Dès lors, l'acte de foi théologique est, dans son essence et sa substance ou sa spécificité, ce que peut être un acte émané d'une faculté naturelle, c'est-à-dire un acte substantiellement naturel, revêtu seulement d'une modalité plus éminente causée par l'élément surnaturel qui informe l'intelligence.

Pareillement, l'adhésion est, de part et d'autre, le point d'arrivée d'une évolution logique dont les termes, au moins génériques, sont immuablement les mêmes, sans qu'il soit loisible à la volonté de faire un triage parmi les motifs, pour donner soit à l'un, soit à l'autre, la prépondérance dans la détermination intellectuelle finale. En effet, le raisonnement qui mène à l'acte de foi contient trois termes essentiels

qui sont un énoncé intelligible (terme mineur ou sujet), la vérité de cet énoncé (terme majeur ou prédicat) et le témoignage (terme moyen). Tels sont les facteurs immédiats qui concourent à la confection du syllogisme (explicite ou implicite) indispensable à l'acte de foi. Il est donc impossible d'y substituer d'autres causes, comme serait la conviction rationnelle qui a pour objet le fait même du témoignage ou les garanties offertes par le témoin. Cette conviction étend son efficacité logique jusqu'au fait de l'attestation, jusqu'au degré d'autorité du témoin, mais elle ne peut pas servir de point d'appui immédiat à la conclusion, c'est-à-dire à l'acte de foi, lequel repose essentiellement sur le témoignage. Dès lors, quelle que soit la disposition de la volonté à l'égard de la personne du témoin, tout acte de foi visant une affirmation garantie par sa parole a nécessairement pour seul objet formel, pour motif unique, le témoignage et l'autorité de ce témoin. D'où nous inférons que l'acte de foi, surnaturel ou naturel, concernant les vérités révélées par Dieu, — toutes réserves faites touchant les dispositions de la volonté, — ne saurait avoir qu'un seul et même motif, qui est l'autorité de Dieu révélateur.

Enfin, si nous examinons l'acte de foi du point de vue de sa liberté, la théorie ci-dessus mentionnée nous paraît répréhensible à deux égards : d'abord en tant qu'elle fait de l'acte de foi un acte formellement et immédiatement commandé par la volonté et, de ce chef, libre au même titre que toutes les opérations élicites de la volonté ou celles directement soumises à son autorité. Or nous croyons avoir montré que l'intelligence se suffit pleinement aussi bien pour la production de l'acte de foi que pour celle du raisonnement le plus scientifique; et parce que la liberté n'est pas une propriété intrinsèque de l'opération intellectuelle, mais seulement de l'opération volontaire, il en résulte que l'acte de foi, considéré formellement comme tel et en tant que moment logique d'une déduction de l'esprit, n'est pas plus libre en lui-même et par lui-même que la succession des différents instants de la plus rigoureuse des argumentations. Ensuite, c'est à tort que l'on attribue, suivant les cas, à la volonté deux états contraires, d'indifférence ou de liberté et de nécessité ou de quasi-nécessité, sous la pression du jugement pratique, par lequel on prétend que cette faculté est immédiatement sollicitée ou contrainte de déterminer l'intelligence à l'acte de foi. Car, en supposant les raisons de croire insuffisantes, la volonté ne peut mouvoir l'intelligence à l'adhésion sans lui faire violence. Mais si elles sont adéquates et reconnues comme telles, la volonté ne saurait avoir, en dépit des différences tout accidentelles de degré, qu'une attitude uniforme : dans ce cas, en effet, le jugement impératif étant absolu et catégorique, sa répercussion dans la volonté serait invariablement la même. La volonté sera donc ou toujours libre ou toujours nécessitée, et, par

suite, la distinction des actes de foi en actes libres et actes nécessaires ne repose sur aucun fondement, tous devant être, à cet égard, de même qualité. Mais, au surplus, qui ne voit que, dans aucune hypothèse, la perception des motifs ne suffirait à contraindre la volonté, puisque, en face d'une fin particulière quelconque ou d'une raison d'agir de force limitée, quelle qu'elle soit, elle garde la plénitude de son libre arbitre, le bien universel étant seul adéquat à son inclination spécifique, et, dès lors, seul capable de la déterminer nécessairement. Et sans doute l'autorité du témoignage divin constitue objectivement un motif d'une efficacité infinie. Mais la seule conclusion qu'il faille en tirer est que l'esprit, laissé à son initiative naturelle, ne peut pas ne pas y adhérer souverainement. Soutenir que la volonté puisse subir une nécessité semblable serait illégitime, puisque, d'un côté, ce témoignage et ses prérogatives ne sont pas connus dans la substance même de Dieu, et que, de l'autre, ils ne sont pas envisagés, en l'espèce, sous la raison de fin ou de bien absolu, mais en relation formelle avec une vérité particulière qui n'exerce, comme telle, sur la volonté aucune influence décisive.

Il semble donc avéré que la théorie précitée, en méconnaissant le caractère exclusivement intellectuel de l'acte de foi, et en y faisant concourir directement la volonté, assigne à la liberté une place usurpée, et, d'autre part, qu'elle ne rend pas compte de la nécessité subie dans quelques cas par la volonté en présence de la révélation, puisqu'elle la fait dépendre d'une certaine force de conviction ou clarté de connaissance des motifs, deux causes totalement incapables d'atténuer son libre arbitre.

Ces différents points étant bien acquis, il nous faut dire à présent comment il est possible de définir les rapports exacts de l'intelligence et de la volonté, soit entre elles, soit avec la grâce divine, dans la production de l'acte de foi. C'est ce que nous essayerons de faire en établissant la subordination spéciale, quoique indirecte, de l'intelligence à la volonté dans cette opération, et que, nonobstant l'identité substantielle de l'acte naturel et de l'acte surnaturel ou strictement théologique, la foi ne saurait être néanmoins fructueuse et vraiment utile sans un secours gratuit qui la détermine, non seulement quant à sa modalité, mais dans sa substance même et sa totalité. Car, s'il est vrai qu'il n'existe, entre les deux actes, naturel et surnaturel, qu'une différence accidentelle, ainsi que nous pensons l'avoir démontré, on n'est plus fondé à se réclamer d'une distinction spécifique, essentielle, pour en inférer la dépendance substantielle de l'acte théologique à l'égard de la grâce. A cette explication il convient donc d'en substituer une autre, et cela même nous fournira la clef du problème relatif à la liberté ou la nécessité de l'acte de foi.

(*A suivre.*) REMI HOURCADE.

# NOTES ET CRITIQUES

O. Marucchi, *Epigrafia cristiana*. Milan, Hœpli, 1910, un vol. de 453 pages, avec 30 planches. Prix, 7 fr. 50.

M. le professeur Marucchi, un des maîtres de l'archéologie romaine, vient de publier un traité élémentaire d'épigraphie chrétienne.

Une introduction (p. 1-34) groupe les renseignements nécessaires sur la condition des personnes, sur la variété des noms et sur la transmission des noms à Rome au début de l'ère chrétienne. Une première partie (35-70) donne des indications générales sur l'épigraphie : indication des recueils de la bibliographie des inscriptions : moyens de dater les inscriptions, les divers symboles et monogrammes, les inscriptions métriques. La seconde section, qui forme la plus grande partie du volume (p. 71-450), contient un choix d'inscriptions chrétiennes, particulièrement de Rome, rangées par catégories : inscriptions de style primitif; inscriptions dogmatiques (relatives à la Trinité et à l'Incarnation, aux sacrements, à la communion des saints); inscriptions relatives à la hiérarchie ecclésiastique et à la condition des fidèles; inscriptions consulaires et chronologiques; inscriptions damasiennes et historiques; *graffiti;* enfin inscriptions relatives à des restaurations, donations et translations.

On voit tout l'intérêt que présente un tel recueil pour la connaissance de l'ancienne société chrétienne et comme introduction à l'étude des grands ouvrages d'archéologie. Tout au plus peut-on regretter que l'auteur n'ait pas franchement intitulé son traité : *Epigraphie chrétienne romaine.* Le sujet ainsi délimité est assez beau et assez étendu encore pour conserver à l'ouvrage un intérêt de premier ordre. De plus, cette limitation était nécessaire pour traiter avec précision la première partie : caractère général et divers éléments des inscriptions. Ces éléments, bien qu'essentiellement les mêmes, diffèrent d'un pays à l'autre : par exemple, les formules, les symboles, les monogrammes, n'apparaissent pas à la même date dans tous les pays. N'ayant pas la place pour exposer ces diversités, il eût mieux valu se dispenser radicalement d'en parler, en limitant le sujet à l'épigraphie romaine. Dès lors, il était plus facile d'être relativement complet. Cette observation s'applique surtout à la fixation de la date des inscriptions. Comme éléments de datation, M. Marucchi indique la paléographie et les formules. Sur le premier point, quelques références bibliographiques, et sur le second, un exposé

systématique comprenant quelques repères chronologiques eût donné au lecteur le sentiment de la méthode suivie dans ce classement chronologique. Il est vrai que les 30 planches, qui font une partie de l'originalité de ce petit livre, fournissent les éléments de solution. Mais n'eût-il pas été mieux de préparer le lecteur à interpréter ces fac-similés?

On ne peut que féliciter l'auteur d'avoir donné une grande place aux inscriptions présentant un intérêt pour la théologie et les institutions chrétiennes. Tant qu'il s'agit de textes, l'historien a entre les mains des renseignements dont l'interprétation est sûre. En est-il toujours de même quand il s'agit des monuments figurés et, par exemple, des peintures des catacombes? M. Marucchi les mentionne très rapidement, sans s'y arrêter. Peut-être à cet égard une petite notation critique eût-elle été à sa place. Des exagérations ont été commises. Le sens de certaines *séries* de peintures pourrait bien n'être pas toujours celui que suggère l'inspection des divers sujets isolés. Par exemple (p. 118), le sacrifice d'Abraham représente-t-il le sacrifice eucharistique, comme le dit M. M.? L'opinion d'un maître en ces matières, le P. de Buck[1], mérite bien encore d'être prise en considération. De même à propos du titre de *Sanctus* qui se rencontre dans les inscriptions il fallait tenir compte du travail du P. Delehaye dans les *Analecta Bollandiana*[2]. Mais ces *desiderata* enlèvent peu à la valeur de cet ouvrage si utile. Le congrès d'archéologie chrétienne de Rome avait émis un vœu pour la composition d'un traité élémentaire d'épigraphie chrétienne. Ce vœu est dès maintenant, quant à l'essentiel, réalisé pour l'épigraphie romaine.

Louis SALTET.

## J.-C. BROUSSOLLE, *L'Art, la Religion et la Renaissance*. Paris, Téqui, 1910, in-8° de XIII-491 p.

M. Broussolle continue ses études d'esthétique religieuse par un volume sur le « dogme et la piété dans l'art italien de la Renaissance ». Comme dans ses précédents ouvrages, il s'y place à un point de vue nettement apologétique. Chez lui, l'artiste ne se sépare pas un instant du chrétien. Ce n'est pas simplement en esthète, mais aussi en chrétien, qu'il juge une époque ou un tableau. Il estime avec raison que l'œuvre artistique relève, comme toutes les autres formes de l'activité humaine, de la loi morale qui régit nos actes. Il ne la considère donc pas uniquement au point de vue de l'exécution technique, mais encore et avant tout au point de vue de la valeur morale et religieuse.

M. B. encadre ses études d'art proprement dites entre deux chapitres de généralités philosophiques destinés à expliquer et à légitimer sa méthode : *l'Art religieux de la Renaissance et l'Apologétique; — La*

1. P. de BUCK, *le Cimetière de Saint-Calliste et les Travaux de M. de Rossi*, dans les *Etudes*, t. XV (1868), p. 301 et suiv.
2. T. XXVIII (1909), p. 145-200.

*Nature et la Surnature dans l'art italien de la Renaissance.* Six chapitres sont consacrés à l'iconographie du Christ, de la Sainte Vierge, des Apôtres, aux peintures de dévotion populaire, enfin aux thèmes iconographiques qui se rapportent à la Papauté et à l'Eucharistie.

Contrairement à la thèse généralement admise, M. B. prend franchement la défense de cet art, si contesté, de la Renaissance italienne. Il ne croit pas que l'apologiste soit obligé de le condamner en bloc, et, sans nier l'imperfection ou même le scandale d'un trop grand nombre de ses productions, il essaye de démontrer que cet art s'est noblement mis, pendant un siècle et demi, au service de la religion. « Et il n'a pas failli à sa mission, puisqu'il s'est toujours employé, dans la mesure où il pouvait le tenter, à la glorification de la surnature... Il a été, au sens le plus acceptable du mot, honnêtement et suffisamment mystique ».

Plus d'un lecteur regimbera sans doute contre ces conclusions inattendues. Mais nul ne contestera la vaste information et le goût de l'auteur, pas plus que l'originalité de ses aperçus et l'ingéniosité de ses démonstrations. On regrettera peut-être que, trop fidèle à sa méthode, il n'ait pas donné plus de développement au commentaire technique proprement dit, qu'il fait si finement quand il le veut.

L'ouvrage est illustré de 140 gravures accompagnées de notices explicatives. J. LATASTE.

## C. LATREILLE, *La Petite Église de Lyon.* Lyon, Lardanchet, 1911, in-12 de XII-296 p.

De tous les groupements que forma la *Petite Église,* c'est-à-dire l'ensemble des catholiques qui n'acceptèrent point le Concordat de 1802, aucun peut-être n'eut l'importance ni la vitalité de celui de Lyon. On comprend que M. Latreille ait été tout naturellement amené à y chercher une « illustration » de ses études sur l'*opposition religieuse au Concordat.*

Fondée par des jansénistes, la Petite Église de Lyon hérite à sa naissance de l'attachement de ses fondateurs pour les doctrines de Jansénius, de Port-Royal et de Saint-Cyran, comme de leur haine pour le formulaire d'Alexandre VII et la bulle *Unigenitus;* elle y ajoute même la foi à l' « œuvre des convulsions » qui humilia les meilleurs des jansénistes. Déjà en formation à la veille de la Révolution, elle affirme son existence au lendemain du Concordat par son refus de reconnaître la hiérarchie qui en dérive. Elle a alors à sa tête un ancien Dominicain, le P. Chaix, dont on peut deviner assez l'état d'esprit par ces quelques lignes d'un *Catéchisme* qu'il écrivit contre le Concordat : « C'est, disait-il de la convention signée par Pie VII et Bonaparte, le plus terrible attentat qu'aucun pape eût encore commis en ce genre contre l'Église. Depuis longtemps, il est vrai, les papes ne travaillent qu'à l'asservir... Il était réservé à notre temps de voir le chef de l'Église faire contre elle ce que Judas fit contre Jésus-Christ. » Sous la direction d'un pareil

chef, la Petite Église lyonnaise portera à l'extrême son opposition à l'Église concordataire; non seulement elle fit cause commune avec les évêques anticoncordatistes, mais elle se refusa — ce que ne fit aucun d'eux — à communiquer avec les évêques et les prêtres soumis au Concordat, en qui elle affecta de ne voir que des intrus et des apostats. Les évêques auteurs des *Réclamations* de 1803 durent eux-mêmes la désavouer, et le dernier d'entre eux, Thémines, l'ancien évêque de Blois, brisa avec elle quelques années avant sa mort.

Privés d'évêques et bientôt de prêtres, les dissidents lyonnais essayent de s'attacher aux évêques jansénistes d'Utrecht, qui d'abord les repoussent. Ils n'en continuent pas moins, en dépit de quelques divisions intestines, à former un groupe suffisamment compact, toujours attachés aux vieilles opinions du Jansénisme, et à sa morale austère, résignés à se passer de prêtres plutôt que d'en accepter de dévoyés, au reste attachés aux pratiques ou aux fêtes d'avant le Concordat et fidèles, dans leurs rapports commerciaux ou autres, à tout ce que demande la plus scrupuleuse honnêteté. Ils arrivèrent ainsi jusqu'au concile du Vatican; ils estimèrent devoir porter leur cause devant l'auguste assemblée. En dépit de la bienveillance que leur témoignèrent quelques évêques désireux de faire cesser un schisme déplorable à tant d'égards, leur démarche n'eut aucun succès et n'en pouvait avoir aucun. Il ne s'agissait de rien moins que de faire déclarer par le concile qu'en 1802 c'était les 38 évêques opposants qui avaient eu raison contre le pape et l'épiscopat catholique, et une poignée de dissidents lyonnais ou vendéens contre l'Église entière.

L'étrangeté d'une pareille prétention a fini par frapper les chefs eux-mêmes de la secte : Marius Dux à Lyon, Bertaud Texier en Vendée, abandonnèrent naguère la Petite Église. Quelques adhérents lui restèrent encore, toujours aussi sourds aux appels du pape et de l'archevêque de Lyon, toujours aussi acharnés dans leur opposition à l'Église « concordatiste », alors même que le Concordat a disparu.

De cette opposition M. L. a retracé l'histoire avec la sûreté et l'abondance d'informations qu'on pouvait attendre des sources originales où il lui a été donné de puiser. Il y a joint une sérénité de ton et une habileté d'exposition qui produisent bon effet sur le lecteur. Cela ne doit point nous empêcher de reconnaître que la sympathie qu'il témoigne et qu'il voudrait inspirer pour son sujet me paraît plus généreuse que réfléchie. Si des convictions aussi sincères que celles des dissidents lyonnais ont droit à tous les respects, alors surtout qu'elles sont soutenues au prix de sacrifices très réels, il ne faut pas oublier que la vérité a aussi les siens. M. L. nous semble en faire trop bon marché. On souffre de lui entendre dire que les « jansénistes de Lyon » puisaient « aux meilleures sources de doctrine ». L'on a peine à comprendre qu'il s'astreigne à nous donner de longues analyses des idées du P. Chaix sur la juridiction ecclésiastique, sans énoncer la moindre réserve sur des principes aussi erronés, sans relever une seule de ses bévues historiques. On trouvera bien aussi que ses références manquent sou-

vent de précision ; il nous renvoie au *Journal des savants*, sans indiquer le volume ni la page; pour les *Mémoires* de Picot, nous ne savons même pas à quelle édition il nous adresse, alors qu'il y en a de si différentes. Pourquoi dire d'ailleurs : « les Dominicains de Saint-Maximin ayant refusé le serment, durent quitter leur couvent » (p. 72)? La constitution civile n'avait pas demandé le serment aux religieux; la fermeture de leur couvent était indépendante de leur attitude à cet égard.

A. Degert.

« Les Saints » : I. *Saint Thomas Becket* (1117-1170), par Mgr Demimuid. Paris, Gabalda, 1909, in-12 de 205 p. — II. *La Bienheureuse Mère Barat* (1779-1865), par G. de Grandmaison. 4e édition, Paris, Gabalda, in-12 de 206 p. — III. *La Vénérable Anne-Marie Javouhey* (1779-1851), par V. Caillard. 2e édition, Paris, Gabalda, in-12 de 221 p.

I. — L'auteur d'une thèse très remarquée sur Jean de Salisbury était tout désigné pour nous raconter la vie de saint Thomas Becket. Il avait eu déjà, même en langue française, de nombreux devanciers; mais, sans s'inspirer d'aucun d'eux, il est remonté directement aux sources originales. La principale, la *Vita et Passio sancti Thomæ*, due à un auteur anonyme, a été, on le sait, publiée par Migne. Mgr D. l'estime sans doute assez connue pour se dispenser d'en faire la critique. Toujours est-il qu'il la suit pas à pas, sauf à la compléter par les renseignements qu'il doit à sa connaissance générale de ce temps. Sans abuser des citations, il n'omet pas, à l'occasion, de justifier le respect qu'il garde pour certaines traditions un peu étranges, telles que celles qui ont trait à l'origine sarrasine de la mère de son héros.

De l'éducation de ce dernier et surtout de son activité, soit comme chancelier d'Angleterre, soit comme archevêque de Cantorbéry, il nous trace un tableau généralement sobre, mais toujours vivant et instructif. Même après tant de travaux publics sur saint Thomas Becket, son ouvrage se lit avec intérêt et édification. En dépit de l'espace relativement restreint qui lui était mesuré, l'auteur a su faire comprendre et saisir toute la beauté et tout l'héroïsme du rôle de saint Thomas dans cette église d'Angleterre qu'il « n'avait pas seulement sauvée de l'asservissement au pouvoir séculier », mais dont « il avait retardé de quatre siècles le divorce avec le Saint-Siège ».

II, III. — Il y a bien des traits communs dans la vie et l'œuvre des deux saintes femmes dont nous avons à parler. Originaires de Bourgogne où elles naissent la même année, elles fondent, les deux, deux congrégations vouées à l'enseignement et également appelées à une fécondité qui tient du prodige. En ces derniers temps, la Société du Sacré-Cœur comptait 6,500 religieuses et 141 maisons répandues dans les deux mondes; l'Institut de Saint-Joseph de Cluny n'a pas moins de

4,000 religieuses dans près de trois cents communautés réparties dans le monde entier.

Sorties l'une et l'autre de l'enfance à la veille de la Révolution, la jeune Sophie Barat a la bonne fortune de trouver auprès d'elle un frère aîné qui se destine au sacerdoce et est tout heureux de faire part à sa jeune sœur des connaissances qu'il acquiert au collège de Joigny. La voilà donc qui, sous cette direction, apprend, après les connaissances élémentaires, le latin et le grec « de façon à goûter, à savoir par cœur des passages de Virgile et d'Homère », puis l'italien et l'espagnol.

La Révolution qui survient jette le frère dans les prisons de Paris; il n'échappe à la guillotine que par miracle. A peine libéré, il fait venir sa sœur à Paris, pour compléter son éducation; il la complète en effet, comme il l'avait commencée, avec une fermeté toute dépourvue de suavité fraternelle. Il autorise sa sœur, s'il ne l'y pousse pas, à porter une ceinture de fer, et en même temps, pour faire toute lumière sur l'état de son âme, il ne trouve rien de mieux que de la soumettre à un examen de conscience qui ne dure pas moins d'un an. Heureusement qu'il eut l'inspiration de la confier à d'autres directeurs. Sous l'impulsion d'un de ces derniers, le P. Varin, Sophie Barat fondait avec deux amies la Société du Sacré-Cœur. Dès le mois d'octobre 1801, elle ouvrait à Amiens une école gratuite; 150 enfants y accourent. L'œuvre grandit peu à peu; le grain de sénevé devient arbre; les recrues viennent en nombre; les fondations succèdent aux fondations. Après Amiens, Grenoble; après Grenoble, c'est Poitiers, Niort, Bordeaux, Lyon, le Mans, Besançon, Paris avec l'hôtel de Biron. Bientôt même l'Amérique, l'Italie, la Suisse, appellent les Dames du Sacré-Cœur. Les révolutions de 1830 et de 1848, les désaccords intestins, les épreuves délicates, n'arrêtent pas le développement de la Société. M^me^ Barat inspire tout, dirige tout jusqu'à sa mort, donnant à toutes ses religieuses, au milieu d'une incomparable activité, l'exemple de toutes les vertus qui font les grandes et les saintes femmes. On en verra le détail dans le livre de M. de G. Il l'a exposé d'une plume intelligente et délicate, qui, sans méconnaître aucun des traits essentiels de la sainteté de tous les temps, a su ménager un relief particulier à ceux qu'elle tient de notre époque.

Il n'y a peut-être pas dans les débuts de la vénérable Anne-Marie Javouhey la même sûreté de décision. Elle frappera à la porte de deux couvents avant de trouver sa voie en jetant les fondements de l'Institut de Saint-Joseph de Cluny. Dès lors, il est vrai, elle se livre à l'enseignement et aux œuvres d'assistance avec une activité et une générosité qui ne savent ni se reposer ni compter. Le nombre des vocations qui se pressent autour d'elle s'accroît de jour en jour; il lui permet bientôt, sur l'invitation du gouvernement, d'envoyer des essaims dans les colonies. Au Sénégal, à Bourbon, à la Guyane, aux Antilles, écoles, hôpitaux, léproseries, se disputent leurs soins. L'œuvre ne s'en répand pas moins en France en divers diocèses, à Autun, à Paris, à Beauvais, à Brest, à Carcassonne, à Saint-Affrique, où « la Vénérable jetait sur ce sol fécond la semence d'une riche pépinière que le Rouergue n'a cessé

d'entretenir ». Des difficultés suscitées par l'ingérence abusive de l'évêque d'Autun, M. d'Héricourt, n'entravèrent même pas sérieusement le développement de la congrégation.

La mort qui enleva l'infatigable religieuse au milieu de ses travaux ne la surprit ni ne l'attrista. Comme le dit M. Caillard, « celle-là fut subite, mais non imprévue ». Elle laissait le souvenir d'une vie dont il a mis lui-même en pleine lumière l'incomparable mérite. Qu'après cela il eût appuyé son exposé sur des références plus précises, l'eût coupé par moins de citations, et l'eût écrit parfois dans un style plus simple, nous croyons bien que son héroïne n'y eût rien perdu et que son livre y aurait gagné.

A. Degert.

Abbé Snell, *Essai sur la Foi dans le catholicisme et le protestantisme*. Paris, Téqui, 1911, in-12 de xi-170 pages.

F. Chauvillard, *Le péché originel*, leçon de vulgarisation théologique. Paris, librairie des Saints-Pères, 1910, in-16 de 405 pages.

L'ouvrage de M. Snell est surtout consacré à étudier l'évolution du concept de foi chez les théologiens protestants de langue française. On sait l'influence exercée sur les modernistes par les systèmes du fidéisme et du symbolisme. L'exposé que donne de ces théories M. Snell, d'après M. Ménégoz et A. Sabatier, aidera à mieux comprendre le danger que l'erreur moderniste faisait courir au catholicisme. D'ailleurs c'est un spectacle singulièrement instructif, en face de l'immuable doctrine catholique, que celui de la variété disparate des systèmes qui se sont succédé au sein du protestantisme; la conception intellectuelle, si nettement exprimée chez Calvin, est supplantée par l'agnosticisme, où se réfugient ceux que le fidéisme n'a pu satisfaire. En appendice, M. Snell complète par deux notes l'exposé assez sommaire qu'il a donné de la doctrine catholique sur la foi, et communique trois lettres de M. Ménégoz. On ne peut qu'approuver l'auteur lorsqu'il insiste (note de la page 84) sur la nécessité de tenir compte, dans les constructions théologiques, des résultats incontestables de la science historique. Çà et là quelques noms propres seraient à corriger; les deux premières lignes de la note p. 14 ne répondent pas à la réalité des faits. L'auteur parle d'évolution de la foi catholique, en un sens d'ailleurs tout à fait orthodoxe, mais je ne vois rien dans son livre qui justifie cette appellation, et il semble bien que la notion de foi soit une de celles où l'on n'ait guère à signaler de véritable progrès.

M. Chauvillard réunit dans ce volume une série d'articles parus dans la revue *La Jeune Fille contemporaine*. Une première partie a pour objet l'élévation surnaturelle, une seconde la déchéance : péché d'Adam et transmission héréditaire; preuves d'autorité et de raison; histoire du dogme dans l'Ecriture et dans l'enseignement théologique. L'ouvrage se termine par quelques pages sur le sort des enfants morts sans bap-

tème et sur l'Immaculée Conception. Ces matières sont ardues. M. Chauvillard les a exposées dans un style clair et simple, qui les rend accessibles à ses lecteurs, et avec une louable modération de jugement. La destination de l'ouvrage me dispense d'insister sur quelques lacunes. L'histoire du dogme, par exemple, est beaucoup trop sommairement traitée. L'auteur passe complètement sous silence la théorie du péché originel qui fut classique au dix-septième et au dix-huitième siècle et qui de nos jours encore a conservé des partisans convaincus, tels que notre très regretté E. Portalié. L'opinion de Soto est d'ailleurs inexactement présentée. Il regarde la privation de la grâce comme un effet du péché originel, non comme son essence; celle-ci n'est autre que le désordre de la volonté vis-à-vis de Dieu, désordre qui était en acte dans Adam et qui est passé en nous à l'état d'*habitus*. (Cf. *de Natura et Gratia*, livre I, ch. IX, et *In Romanos*, c. V, édition de 1550, p. 150-2 : *Neque privatio gratiae in nobis, neque exorbitantia et rebellio concupiscentiae peccatum est, sed peccati damna... Respondebamus eandem esse in nobis rationem formalem originalis peccati quae fuit in Adam sui actualis : puta obliquitatem illam et deflexum animi a voluntate et lege Dei.*)

Ferdinand CAVALLERA.

A. LUGAN, *Balmès*. Paris, Tralin, 1911, in-16 de 201 pages (Collection *La Pensée et l'Œuvre sociale du Christianisme*).

A l'occasion du centenaire, on a pu lire ici même une esquisse aussi solide que brillante sur Balmès. On trouvera désignées dans le volume édité par M. Lugan ses idées caractéristiques en matière sociale. Elles frapperont par leur concordance avec les théories de l'école catholique d'aujourd'hui. Disciple des grands maîtres de la théologie, Balmès accommoda leurs principes aux besoins de la société moderne. En exposant avec ampleur l'œuvre sociale du catholicisme dans le passé, il a dégagé avec maîtrise les leçons directrices pour l'avenir.

Les citations recueillies par M. Lugan montrent en action cette influence bienfaisante du catholicisme pour le développement moral de l'individu dont il a relevé et assuré la dignité, par la réhabilitation de la femme avilie par le paganisme, par une conception plus haute de la société en qui il a créé la conscience publique. La dernière partie du livre est consacrée à l'organisation du travail et à l'étude rapide des rapports entre les intérêts sociaux et les formes politiques. La série de monographies historiques, heureusement inaugurée par ce travail, apportera un complément fort utile aux études d'aujourd'hui et contribuera à mettre encore plus en lumière les principes traditionnels du catholicisme en matière sociale.

Ferdinand CAVALLERA.

*Le gérant :* ED. PRIVAT.

Typ. ÉDOUARD PRIVAT, 14, rue des Arts, Toulouse.

# LE PRAGMATISME.

---

Le 26 août 1910, le professeur William James mourait à Chocorua, dans le New-Hampshire, et quelques mois plus tard paraissait la traduction française des conférences données à Boston et à New-York, en 1906 et 1907, et réunies sous ce titre : *Pragmatism a New-Name for same Old Ways of Thinking*. En nul autre de ses ouvrages, le philosophe américain n'a mieux décrit la courbe qui l'a mené de la Physiologie à la Métaphysique, et personne n'a exposé avec plus de précision le système philosophique désigné sous le nom de *Pragmatisme*.

Le mot apparaît, pour la première fois, dans un article de Charles Pierce, publié, en 1878, dans le *Popular Science Monthly* et reproduit, un an après, dans la *Revue philosophique*. Répondant à la question : « Comment rendre claires nos idées? » l'auteur affirmait que la signification d'une idée est déterminée par la conduite qu'elle nous suggère, de telle manière que, pour définir un objet, nous devons considérer les effets d'ordre pratique dont il est la cause, les impressions ressenties et les réactions provoquées par son existence, sa présence et ses rapports avec nous.

Ce germe s'est développé en diverses directions et sous des aspects variés : en Amérique, son pays d'origine, dans les leçons de Dewey : *Études sur la Théorie de la logique;* en Angleterre, par les controverses de Schiller, qui l'a transformée en *Humanisme;* en Italie, avec Papini et l'École florentine du *Leonardo;* en Allemagne, où il inspira la méthodologie scientifique de phy-

siciens, tels que Mach et Ostwald; chez nous, enfin, où il se flatte d'éveiller les complaisances de Boutroux, d'obtenir l'alliance de Bergson, de susciter la complicité d'Henri Poincaré. C'est tout un mouvement qui se répand et se propage, et dont il n'est point sans intérêt de signaler l'orientation et d'indiquer le but. W. James me servira de guide en cette étude qui voudrait être un résumé exact et objectif de sa doctrine.

## I.

Consciemment ou inconsciemment, tout le monde donne ou prête un sens à la vie, et la conduite de chacun de nous suppose, recouvre, décèle une conception de l'univers, grossière ou subtile, banale ou raffinée. Or, la manière de penser est surtout une affaire de caractère et de tempérament: les conflits des penseurs, comme les oppositions des écoles littéraires et artistiques, les luttes politiques, les divergences des mœurs, ont pour cause principale l'individualité, résultat de nos tendances physiologiques, de nos penchants psychologiques, de nos habitudes morales. Optimistes ou pessimistes, idéalistes ou matérialistes, mystiques ou positivistes, les hommes se classent en divers groupes auxquels leur humeur les attache plus que ne les y fixe leur conviction.

La multiplicité des systèmes peut se ramener au rationalisme et à l'empirisme: le premier séduit les tendres et les délicats; le deuxième subjugue les frustes et les barbares. Les adorateurs de la raison invoquent des principes, les esclaves de l'expérience se fondent sur les faits; les uns se plaisent aux édifices ordonnés, harmonieux et abstraits qu'ils construisent; les autres s'évertuent à amasser, à collectionner, à classer des observations concrètes. Le rationaliste est instinctivement dogmatiste, partisan du libre arbitre, amoureux de l'intelligence, animé par des aspirations religieuses; l'empiriste est volontiers sceptique, résolument déterministe, fasciné par le monde sensible, traitant la religion de survivance ou de chimère.

Il est vrai que les deux types ne sont pas radicalement séparés ou nettement tranchés, comme le seraient un citoyen de Boston et un indigène des Montagnes rocheuses. On remarque des combinaisons parmi leurs éléments, des infiltrations à travers leurs doctrines, des anastomoses entre leurs systèmes. Tel délicat pense souvent comme un barbare; tel barbare sent parfois comme un délicat. Cependant, il faut choisir : ce dilemme se propose et s'impose et, pour la plupart des hommes, prendre parti est une souffrance qui exige un pénible renoncement, contraint à des privations et des sacrifices.

Les métaphysiciens se proposent de nous faire vivre dans une atmosphère idéale, hantée par des fantômes et peuplée de chimères; à ces hauteurs, nous perdons le contact avec la réalité et nous voguons éperdûment, à la poursuite d'un Absolu décevant et inaccessible; les positivistes nous rognent les ailes, nous fixent au sol, nous refusent l'air qui est l'aliment et la joie de la vie.

On a bien essayé de concilier et d'associer les idées et les sentiments, les faits et les principes, la nature et la morale, la science et la religion, mais aucun des systèmes épars dans l'histoire de la pensée humaine n'a réussi à nous présenter une synthèse définitive ou seulement acceptable : l'un est ingénieux, élégant et frivole; l'autre est pédant, inextricable et massif; celui-ci est un ramassis de notions vulgaires et surannées; celui-là est hargneux, agressif et malsain; tel autre est une construction artificielle et fragile.

Serions-nous donc condamnés à vivre resserrés et meurtris entre les deux branches d'un étau et devrons-nous subir la pression douloureuse du dilemme entre lequel nous sommes forcés de nous débattre anxieusement et désespérément?

Oui, sans doute, si nous ne possédions le pouvoir de nous dégager et de nous libérer, grâce au Pragmatisme.

## II.

Le Pragmatisme est avant tout une méthode; son objet est de résoudre les antinomies qui se dressent en face de notre intelli-

gence et demeureraient inéluctables sans lui. Monisme et pluralisme, esprit et matière, fatalité et liberté, il semble qu'aucun procédé logique ne permette de les accorder. Mais essayons de les interpréter d'après leurs conséquences pratiques.

Supposons vraies telles ou telles conceptions théoriques et demandons-nous quels changements pourraient en résulter pour nous. Par exemple, des philosophes affirment divers principes du monde qu'ils nous offrent comme les explications souveraines de tous les êtres et qu'ils nomment : Dieu — la Matière — la Raison — l'Absolu — l'Énergie. Quel est le mot de l'énigme ? Pour le découvrir, dégagez de chaque mot la valeur qu'il peut avoir ; cherchez quelle est sa fonction dans le champ de l'expérience ; la théorie qu'il condense s'érige alors en instrument de recherche et fait appel aux faits comme le nominalisme, aux résultats comme l'utilitarisme, aux réalités concrètes comme le positivisme.

Le Pragmatisme se présente donc avant tout comme une réaction contre l'Intellectualisme, c'est-à-dire contre les principes *a priori*, les abstractions, les catégories. Ainsi, il ne se donne pas comme un dogmatisme destiné à renverser et à remplacer les autres ; il est purement une orientation, une attitude.

Un pragmatiste italien l'a fort bien désigné sous le nom de *Théorie du Corridor*. Sur le couloir d'un hôtel s'ouvrent plusieurs chambres dont les habitants se livrent à des occupations très diverses : ici, un religieux qui prie ; là, un chimiste préparant un explosif ; ailleurs, un libre-penseur composant un traité d'athéisme ou un musicien exécutant le prélude de *Parsifal* Tous ces voyageurs se servent du corridor pour sortir de chez eux, y rentrer, communiquer entre eux et avec le monde extérieur ; il leur est indispensable. Tel est le Pragmatisme considéré comme méthode.

Mais il s'est élargi pour devenir une théorie de la Vérité. On sait que la tendance des savants contemporains est de considérer les lois de la nature non plus comme des formules idéales dominant les phénomènes et leur imposant leur stabilité et leur nécessité, mais comme des signes qui représentent leurs rapports et des symboles qui expriment leurs liaisons.

Généralisant cette conception, MM. Schiller et Dewey nous font remarquer que nos idées faisant partie de notre expérience, et n'étant rien en dehors d'elle, sont vraies dans la mesure où elles nous permettent d'établir des relations avec les autres parties de notre expérience et de les simplifier; les idées vraies sont des instruments aptes à fournir tel ou tel travail. Lorsqu'elles nous résistent, empêchent notre action, ne s'assimilent plus à l'ensemble des conceptions efficaces, d'une valeur pratique, d'une application féconde, elles sont ou elles deviennent fausses. Elles commencent donc par être subjectives et humaines ; elles s'adaptent progressivement à l'expérience passée, fructueuse, féconde; elles unissent les événements, les phénomènes et les lois ; elles remplissent « une fonction matrimoniale ».

Une croyance sera vraie si elle est bonne, si elle excite, encourage, console, secourt, si elle est autorisée par des raisons définies susceptibles d'être spécifiées.

Car supposez une vérité qui ne nous aiderait pas à vivre, qui constituerait un désavantage dans la lutte pour l'existence, qui serait une cause de dépression, de trouble, de perversion pour notre activité, nous aurions le droit de la repousser, le devoir de la fuir. Les qualités d'une idée seront les indices de sa vérité et nous retiendrons celles qui ont pour nous un intérêt vital, à moins qu'elle ne soit en conflit avec d'autres intérêts d'un ordre supérieur. Nous sommes obligés de croire ce qu'il y a pour nous de meilleur à croire.

Sensualisme, logique, métaphysique, mysticisme, le Pragmatisme accepte toutes les sources d'où dérivent les courants de notre pensée, pourvu que ces courants travaillent, rapportent, produisent, *payent*. L'idée qui n'agit pas n'est pas une idée vraie.

## III.

Rendons-nous compte de ce que peut rendre la méthode en l'appliquant à quelques problèmes métaphysiques.

Vous êtes-vous demandé ce qu'il faut entendre par *substance?* Les scolastiques la définissaient l'être en soi, existant par et pour elle-même, support des phénomènes, sujet des attributs et des qualités. Elle n'est plus considérée aujourd'hui que comme une collection, un groupe, tout au plus une loi des phénomènes; à leur tour, ceux-ci semblent se ranger en deux grandes classes : matériels ou spirituels. Pourtant Berkeley, Locke, Spencer, de diverses manières et à divers points de vue, essaient de nous convaincre que ces deux genres ne sont pas irréductibles l'un à l'autre. Il n'y a guère autre chose qu'un conflit esthétique entre les spiritualistes et les matérialistes, entre la « noblesse » de l'âme et la « fange » du corps. Exagérations, déclamations qui perdent leur raison d'être si la matière et l'esprit ne sont que les symboles de l'inconnaissable réalité.

Pourquoi tant d'efforts pour répondre à une question mal posée? Évolution de la matière ou œuvre de l'esprit divin, le monde a subi et suivi le même cours d'événements; son histoire n'est pas modifiée par nos conceptions : l'absence ou la présence de Dieu n'appauvrira ni n'enrichira l'expérience humaine, qui est et demeure ce qu'elle est. Mais si nous envisageons l'avenir, si nous essayons de prévoir la destinée de ce monde, nous apercevons deux perspectives très différentes : le matérialisme scientifique nous met en présence d'une tragédie ayant pour dénouement la mort; le rationalisme religieux nous fait entrevoir un ordre moral, l'avènement de la Justice, le royaume des fins réalisées et atteintes par la bonne volonté, d'où l'hypothèse d'un Être sage, puissant et bon, dont les promesses donnent l'élan à notre activité, dont les secours nous protègent, dont la Providence nous console. Tels sont les motifs qui autorisent la croyance en Dieu, laquelle, de ce chef, sera tenue pour vraie, mais ne pourra devenir définitive que lorsqu'elle aura trouvé un terrain d'entente avec les autres vérités en notre possession.

Une deuxième question, généralement posée, est celle du dessein réalisé par la nature : est-il visible, est-il réel? l'ordre du monde peut-il être considéré comme l'œuvre d'une Intelligence souveraine ou comme le résultat mécanique des forces aveugles?

Or, nous pouvons savoir ce qu'est le monde, mais non pourquoi il existe, car les différents êtres, par leur action, leur cohésion, leur conflit ou leur concert doivent toujours produire quelque résultat défini ; mais ce résultat est-il conforme à un plan? et, si l'on adopte l'affirmative, peut-on décrire les lignes de ce plan? Ne faut-il pas plutôt les déclarer invisibles et la pensée dont elles seraient les formes ne se réfugie-t-elle pas au sein d'une réalité inintelligible? Donc, nul moyen d'aboutir à une réponse théorique.

Néanmoins, si la volonté d'affirmer un dessein, la persuasion que le monde tend vers une fin assignée d'avance par son Auteur doit soutenir et ranimer notre confiance, cette croyance constituera pour nous un gain assuré. Nous ne considérerons plus l'absolu, ainsi que le font les rationalistes, comme un Principe mystérieux, caché à l'origine des choses, dans une région abstraite où il réside, isolé dans sa Majesté, séparé de nous, lointain et impassible, mais nous l'introduirons dans le monde de l'expérience, telle qu'une force clairvoyante qui préside à l'activité des êtres, la domine, l'éclaire, la perfectionne, favorise leurs progrès. La question est de savoir si notre confiance est justifiée ; mais le Pragmatisme y répond, sinon de façon très précise, au moins d'une manière directe, puisque c'est lui qui donne un sens et une valeur à nos concepts et que le finalisme, stérile et indémontrable, au point de vue de la raison pure, devient probable, utile, bienfaisant dans l'ordre de la raison pratique et s'adapte à ses postulats.

Parmi ceux-ci, le libre arbitre tient une place de choix et d'honneur; il semble lié à la dignité, à la responsabilité, à l'imputabilité des actes : louange et blâme, paix et remords, récompense et châtiment paraissent inexplicables sans lui. D'autre part, cette rupture dans la succession des causes et des effets, ces actes surgissant *ex nihilo* ces irrégularités, ces anomalies détruisent la structure cohérente de la personne humaine, inaugurent et intronisent l'incohérence dans la suite ordonnée de nos actions. Aussi bien, l'instinct et l'intérêt influent plus directement sur notre conduite que l'intention d'acquérir un

mérite douteux, indéterminé, conjectural, qui échappe à la mesure, défie nos appréciations, déconcerte nos jugements.

Plaçons-nous au point de vue pragmatiste, la liberté ne signifie plus que l'apparition de certaines choses nouvelles; elle anime nos désirs de perfectibilité; elle favorise nos aspirations vers un état meilleur et plus heureux; elle nous persuade qu'il dépend, du moins en partie, de notre vigilance, de notre attention, de notre prévoyance, de notre vertu.

Sous cet aspect, le choix de notre volonté se relie à une théorie cosmologique suggestive d'espérance et inspiratrice de joie, qui s'insère parmi les autres doctrines religieuses. Il n'est pas nécessaire de chercher comment s'unissent les attributs métaphysiques et les perfections morales de l'Être souverain, le mécanisme des causes et des effets et le moralisme des intentions et des fins, la liberté nominale et la liberté phénoménale, les choses en soi et les phénomènes; laissons ces discussions oisives aux professeurs de séminaires et aux agrégés de philosophie. « Dieu est dans le ciel, tout va bien sur la terre. » Cette persuasion suffit pour répandre sur l'univers une lumière douce, vive et paisible, pour donner un sens à la vie, pour orienter et régler notre conduite.

## IV.

Et pourtant, notre préoccupation de nous confiner dans la pratique, de ne pas perdre contact avec les choses « *pragmata* » ne réussit pas à abolir, en certains esprits, le souci que fait naître en eux le spectacle de l'univers. Les philosophes avouent l'ambition de circonscrire, d'embrasser, de pénétrer la réalité totale; ils ne parviennent pas à éviter l'alternative qui les obsède, entre une conception mondiale moniste ou pluraliste. Se décideront-ils pour l'*un* ou pour le *multiple*? Le rationalisme les incline vers l'unité, l'empirisme les accule à la multiplicité. Celle-là est abstraite, celle-ci est concrète. Le Pragmatisme, fidèle à sa méthode, essaie de définir les conséquences des deux

théories et, laissant intactes la distinction, la variété et la diversité des êtres, s'efforce de maintenir une unité qui s'adapte aux constatations de l'expérience, les résume et en dérive.

Le monde est un pour la pensée et le discours, mais il ne faut pas que le terme d'*univers* qui désigne l'ensemble des choses nous fasse illusion, puisqu'il n'est qu'un mot destiné à représenter le réel tout entier. Parce que nous le situons dans le temps et dans l'espace, nous imaginons encore l'unité du continu, qui n'exprime pas autre chose que la possibilité de passer sans interruption de l'une à l'autre des parties discontinues qui le composent et, aussi, leur interaction, indispensable à nos prises sur les choses, et qui nous impose, suivant les cas, le point de vue moniste et le point de vue pluraliste. Nous sommes ainsi conduits à nous représenter une première cause d'où procèderaient les causes secondes, un principe sans lequel la multiplicité ne serait pas; mais cette conception ne saurait abolir la multiplicité des atomes et des consciences, réclamée par le physicien et le psychologue. Eux-mêmes, cependant, rangent et classent des individus singuliers en des séries où sont réunis et résumés leurs caractères communs, constituant ainsi des unités génériques.

Celles-ci ne sont guère concevables sans un ordre dont l'élément essentiel est la fin; et parce qu'entre les fins assignables à chaque classe d'êtres, buts immédiats de leur activité, on ne peut guère méconnaître une subordination, une hiérarchie, notre tendance à généraliser nous incline vers une fin commune et suprême : unité téléologique analogue à l'unité esthétique, suggérée par l'histoire des êtres, prenant la forme d'un drame avec exposition, nœud et dénouement. Enfin, les idéalistes ramènent toutes les idées exprimant les diverses sortes d'unités à l'unité du sujet de la connaissance, de la Pensée qui embrasse toutes les réalités, d'un Être omniscient, incapable, à la fois, d'ignorance, d'erreur, d'oubli, de progrès. Mais il est visible que ces manières diverses de se représenter le monde n'ont d'autre valeur que pour la vie effective ou dans la vie pratique; ces tableaux logiques, téléologiques, esthétiques sont des projec-

tions de notre sensibilité ou de notre activité : ils n'ont de prix que par les rêves vivifiants, les émotions bienfaisantes, les secours efficaces qu'ils suscitent. Ils nous orientent, ils nous acheminent vers l'intuition mystique, sur laquelle reposent des systèmes métaphysiques dont le panthéisme indien est la forme la plus cohérente et la plus absolue. C'est l'absorption, l'identification du sujet fini et de l'absolu. L'affirmation de cet Être infini, au sein duquel toutes les distinctions s'effacent, toutes les nuances se décolorent, toutes les forces se concertent, tous les êtres se baignent, se noient et se perdent, nous permet d'espérer la conciliation de tous les contraires, le dénouement de tous les conflits, le repos complet par la guérison de la souffrance et l'anéantissement du désir. Considérée sous cet aspect, la conception monistique de l'univers est recevable à cause de ses effets et grâce à ses résultats.

## V

S'il fut un temps, encore voisin de nous, où la philosophie jouissait d'autant plus de crédit qu'elle affectait plus résolument de mépriser le sens commun et de rompre avec lui, le Pragmatisme est tenté de le réhabiliter, car on ne peut nier l'importance des croyances accumulées en nous avec lesquelles, bon gré, mal gré, nous devons compter. En effet, nos connaissances passées subsistent dans les vérités nouvelles qui s'appuient, s'insèrent, se greffent sur l'état mental qu'elles ont créé. A leur tour, à l'heure où elles parurent, ces conceptions fondamentales qui semblent faire partie de la structure de notre esprit, furent des acquisitions intellectuelles dues à certains de nos ancêtres qui les ont découvertes et, en un sens, inventées; elles ont réussi à se fixer, à durer; elles constituent le patrimoine de l'humanité. Elles furent des classifications, des interprétations des phénomènes, des organisations de nos perceptions, elles ont mis de l'ordre dans ce fouillis et communiqué la cohérence à cette rhapsodie.

Le pluralisme expérimental acquiert, grâce à elles, l'unité *noé-*

*tique*, suivant que ses éléments se groupent autour de quelques notions désormais considérées comme intangibles et permanentes, telles que : Chose, Genre, Esprit. Corps, Espace, Temps, Cause, Imaginaire, Réel, etc.

Or, la science et la philosophie travaillent, chacune à sa manière, à établir entre l'imaginaire et le réel une distinction fondée. Elles se servent des outils intellectuels (*denk mittel*) fournis par le sens commun, mais elles le dépassent, parce qu'elles répondent à d'autres besoins, à d'autres aspirations. La philosophie péripatéticienne et la scolastique furent des tentatives pour conférer à ces notions une précision technique et une valeur métaphysique, mais ces bornes posées par le sens commun ont été reconnues trop étroites et la naïveté de ses affirmations s'avère impuissante à formuler des théories scientifiques ou à soutenir des systèmes philosophiques.

La science a démesurément étendu notre pouvoir sur la nature, en de telles proportions qu'on ne peut lui assigner des limites; cependant, notre abondance devient un péril : « Oui, l'homme pourra se noyer au milieu de ses richesses, pareil à l'enfant qui se noie dans son bain, lorsqu'après avoir ouvert le robinet, il est incapable de le fermer pour arrêter l'écoulement de l'eau. »

Néanmoins, de même que le réalisme naïf s'est évanoui devant la loi scientifique, les théories des savants sont dépassées par l'intelligence parvenue au stade critique, avec cette différence que cette dernière conception du monde n'augmente pas, ne favorise en rien notre action sur lui; elle est d'ordre purement intellectuel, sans nulle efficacité pratique.

En lequel de ces trois stades : sens commun, science, philosophie, se réalise plus pleinement et plus parfaitement ce que nous appelons *vérité?* Au point de vue de la *solidification*, les notions du sens commun l'emportent sur les autres, mais la stabilité n'est pas identique avec la vérité; les théories scientifiques, les notions modernes : atomes, éther, ions et électrons, radioactivité, ne fournissent que « des chemins de traverse » pour parcourir le champ de l'expérience. C'est donc par les services qu'elles nous rendent que la vérité de ces conceptions diverses

doit être appréciée. Suivant la sphère d'existence où nous voulons habiter, nous mouvoir et agir, chacun de ces stades sera préférable; la question de leur vérité absolue est insoluble et, pour nous, ne présente aucun sens intelligible. Nous sommes en présence d'hypothèses plus ou moins utiles, mais il est vain et puéril de se demander laquelle nous offre une copie plus littérale de la réalité; seule, celle-ci est absolument vraie, et les diverses traductions par lesquelles nous nous efforçons de l'exprimer n'ont de prix qu'à raison des effets, des résultats, des fruits qu'elles produisent et en vue de l'usage que nous en pouvons faire. Aucun de ces points de vue ne nous satisfait complètement, mais nous pouvons et devons nous y placer non pour résoudre l'énigme des choses, mais pour accroître notre maîtrise sur elles, pour nous diriger, nous perfectionner, nous enrichir et nous embellir.

## VI.

Nous pouvons maintenant construire une théorie pragmatiste de la Vérité. Une idée vraie est une idée *assimilable*, que l'on peut insérer dans la trame de l'expérience; une idée *valide*, douée des conditions requises pour produire son effet, une idée *capable de susciter, d'obtenir et de retenir notre adhésion*; enfin, une idée *vérifiable*.

Cette dernière qualité est la plus importante, et à vrai dire unique, car toutes les autres s'y réduisent. Une idée est un événement; elle se forme, elle devient vraie, elle est rendue vraie par sa vérification. Ces actes par lesquels cette opération s'effectue et les idées qu'elle suggère nous font pénétrer en d'autres parties de l'expérience, nous y font aboutir ou nous orientent dans leur direction. Elles nous agréent parce qu'elles nous sont avantageuses. Tant qu'elles n'ont pas subi cette épreuve, nos idées sont une monnaie fiduciaire dont la valeur dépend de l'échange qu'on en peut faire avec des objets ou de la monnaie ayant cours; pour être vraies, il faut qu'elles *paient*.

Mais leur utilité n'est point exclusivement sensible ou immé-

diate; leur objet peut être mental et les croyances qu'elles engendrent peuvent alors devenir inconditionnées et vérifiées par leur énoncé lui-même qui met en lumière leur évidence : telle, par exemple, l'affirmation : deux fois deux font quatre. (Je remarque ici que W. James fait une très importante concession à l'intellectualisme ; j'avertis que tous les pragmatistes ne s'accordent pas avec lui, à cet égard et je me réserve de montrer les conséquences auxquelles le conduit cette affirmation qui ne semble pas conforme à la logique du système.) Une vérification convient donc à tous les objets qu'on peut ranger dans un même cadre et suffit, une fois pour toutes, pour tous ceux qui appartiennent aux mêmes genres. Non, pourtant, qu'on les déclare semblables au même type, mais parce qu'ils nous orientent vers la même réalité et lui font prendre contact avec elle. L'idée est donc, avant tout, un guide; elle aide notre marche, elle nous adapte aux choses.

Si on demande comment le passé sera vrai ou faux, pourquoi nous tenons pour vraie l'existence d'Alexandre ou de César à un moment de la durée, et pour fausse celle de Silène ou de Vulcain, nous répondrons que l'existence des premiers s'accorde, tandis que celle des seconds ne s'accorde pas avec les choses qui existent présentement. Le mot accord ne signifie donc pas la ressemblance d'un portrait ou modèle, mais exprime une rencontre de résultats pratiquement unis, liés l'un à l'autre dans un ordre cohérent. C'est ainsi qu'entre deux théories différentes antagonistes, mais se conciliant au même degré avec des vérités connues, nous choisissons, pour des raisons subjectives, celle qui, par son élégance, sa simplicité, son économie, nous donne la plus grande somme de satisfactions.

Il n'y a donc pas une vérité, mais des vérités réelles quand elles sont vérifiées, possibles quand elles sont vérifiables. Comme la santé, la richesse, la force sont des *résultantes* dont les *composantes* sont multiples et diverses, notre vérité est un composé de vérités partielles, d'approximations, de faits d'expérience dûment constatés. C'est dans les faits qu'elle prend son origine et par eux qu'elle possède une valeur.

Le pragmatiste reconnaît et accepte la domination, proclame le règne de la vérité, mais il ne les conçoit pas comme l'empire d'un principe abstrait ou d'une loi rationnelle; à ses yeux, nous sommes obligés d'accepter les vérités bien fondées, les acquisitions stables recueillies dans le passé; nous subissons la contrainte qu'exercent sur nous les réalités du monde sensible, et ce contrôle incessant, ce devoir d'adhérer possèdent assurément un caractère objectif aussi net et mieux établi que les déductions purement logiques du rationalisme.

## VII.

Donc, la Vérité se fait, se complète, comme la Langue, par des mots nouveaux; comme la Loi, par des prescriptions nouvelles. Jusqu'ici, nous n'avons ébauché qu'une théorie de la connaissance, une épistémologie dont les racines plongent dans notre nature. Sa raison décisive et profonde, c'est que nos vérités sont des produits humains, d'où le nom d'*Humanisme* donné à l'ensemble de la doctrine par le professeur Schiller.

La Réalité est plastique; nous ignorons ce que pouvait être le monde avant nous, ce qu'il est en dehors de nous; il est ce que nous en avons fait et ce qu'il nous a aidés à faire.

Nous devons considérer trois sortes de données qui semblent s'imposer à nous : les sensations, les rapports entre les sensations et les représentations qu'elles font naître en nous, les vérités antérieurement acquises.

Réfléchissons; est-ce que, dans l'amas de nos sensations, nous ne dirigeons pas notre attention, nous ne fixons pas notre choix, nous ne discernons pas, nous ne séparons pas, nous n'isolons pas celles qui nous intéressent? L'aspect sous lequel nous les envisageons et, pour ainsi dire, l'angle sous lequel nous les regardons ne suffisent-ils pas à les modifier? La bataille de Waterloo est une victoire pour les Anglais, une défaite pour les Français. Donc, la réalité existe en elle-même, mais ce qu'elle est dépend de nous, de l'intérêt que nous avons à la concevoir de

telle ou telle manière. Les rapports des sensations se combinent diversement et nous opérons sur leurs relations intrinsèques « comme sur des cartes que nous battons ». A cet égard, l'arithmétique, la géométrie, la logique sont des produits humains, puisque les postulats dont elles dérivent dépendent de nous. Quant aux vérités antérieures, sont-elles tout à fait les mêmes après ou avant nos découvertes successives? Tout au rebours, il n'en est aucune qui ne soit plus ou moins modifiée, il faut qu'elle s'ajuste à notre expérience et qu'elle porte la marque de l'événement, du fait, de la vérité nouvelle auxquels elle est forcée de s'adapter. Il n'y a donc pas de réalité indépendante de la pensée humaine; elle existe à l'état de matière informe « ὕλη » pétrie, façonnée, transformée par notre action.

Cette matière elle-même, si on en croit M. Bergson, sera un fond dont les phénomènes sont les manifestations et les apparences; mais pour MM. Dewey et Schiller, ce fond n'est qu'une « limite » et n'est point doué d'une existence propre. Voulez-vous des exemples? $27 = 3^3$ ou $3 \times 9$ ou $26 + 1$ ou $100 - 73$, etc. Une de ces égalités est-elle plus vraie que les autres? Peut-on dire d'une ligne qu'elle se dirige à l'est ou à l'ouest? Les constellations ne sont-elles pas notre œuvre? Il est donc avéré que nous ajoutons aux choses des additions qui s'y ajustent et que, pour ce motif, elles ne repoussent pas. Nous les découpons d'un nombre infini de manières, suivant nos intentions humaines. Un auditoire est une chose pour l'orateur, des personnes pour un philosophe, des organismes pour un anatomiste, des cellules pour un histologiste, des molécules pour un chimiste. Nous créons donc le sujet de nos propositions vraies ou fausses, et aussi leur attribut, car César est un grand capitaine pour des soldats, une menace contre la liberté de Rome pour des historiens, une occasion de cauchemars pour les écoliers. « Nos noms et nos adjectifs sont tous des bijoux de famille dont nous héritons. » Le flux des phénomènes semble donc, non seulement par sa direction, son mouvement et ses rives, mais par la nature de ses flots, une matière que nous créons, si nous l'envisageons au point de vue de la vérité.

Cette vérité élève-t-elle ou abaisse-t-elle la valeur de la réalité? est-elle un gain ou une perte? Lotze et Eucken paraissent admettre que ces additions, en altérant la réalité, lui communiquent un surcroît, une perfection, une richesse qu'elle ne possède pas en elle-même. Cette fonction ne rehausse-t-elle pas la dignité de l'être pensant? n'est-elle point une des sources de notre responsabilité? ne confère-t-elle pas à l'homme une sorte de pouvoir créateur? Par lui, la réalité se fait, s'achève, et sa physionomie change et complète ses traits dans l'avenir.

De ces prémisses dérivent des opinions sur la structure du monde; les rationalistes l'imaginent comme un univers tiré à plusieurs éditions, qui reproduisent plus ou moins « l'édition in-folio, un in-folio qui serait infini, édition de luxe, édition complète, tirée de toute éternité »; les positivistes le figurent comme invertébré, perpétuellement mobile et divers, ou « comme une malle sans courroie, un chien sans collier ». C'est un ensemble de phénomènes s'étalant et se dévidant dans notre expérience. Les pragmatistes ne se refusent pas à admettre derrière les faits, à côté des éditions fautives, mutilées, « pleines de coquilles », une édition princeps, une édition type, comme nous mettons le mot Hiver derrière la glace, les frimas, les nuages brumeux qu'il évoque. Dans le monde « absolu », il n'y a plus de souffrances, de défaillances, de tares ou d'imperfections; rien n'empêche d'admettre cette hypothèse si elle est utile, si elle est conforme à nos besoins et à nos désirs. Il n'est nullement nécessaire, si on est pragmatiste, de se déclarer matérialiste ou agnostique, puisque le spiritualisme et le théisme peuvent rendre des services et, à ce titre, sont justifiés et autorisés.

## VIII.

Cela nous amène à la Religion ou, si l'on veut, à l'absolu cher aux « délicats » et suspect aux « barbares ». Ceux qui en admettent l'existence y trouvent un principe de force et de consolation, de grandeur et de beauté. Cependant, il est susceptible de deux

interprétations : monistique et pluraliste. La première nous le représente fixe, stable, parfait, un ; la deuxième, comme répondant à une multiplicité d'êtres possibles. Celle-là érige l'absolu en principe unique et souverain de toutes choses; celle-ci n'y voit que le terme possible, désirable, vraisemblable si l'on veut, du développement des êtres, des changements cosmiques; pour les uns, c'est une réalité transcendante, antérieure et supérieure au monde; pour les autres, c'est une réalité immanente, postérieurs aux êtres qui composent l'univers et se perfectionnent successivement et progressivement. En d'autres termes, les rationalistes affirment que le salut du monde est sa destinée inévitable et qu'elle sera nécessairement atteinte; les positivistes repoussent cette hypothèse comme inadmissible; les pragmatistes l'admettent comme possible. Ils ne sont ni optimistes comme les mystiques, ni pessimistes comme les empiristes; ils sont rnélioristes.

Car la possibilité n'exprime pas seulement, pour eux, un état intermédiaire entre l'être et le néant, mais une sorte d'existence virtuelle, puisqu'ils la veulent fondée sur des raisons concrètes, légitimée par des motifs valables. Rien n'empêche cette solution, ce dénouement qui nous rassure contre l'insécurité de l'univers; il serait absurde de se déclarer neutre en présence de ce problème angoissant, personne n'étant insensible à l'attrait du bonheur, ni assez aveugle pour s'estimer suffisamment heureux dans un monde « ouvert à toutes sortes de mauvais vents meurtriers pour la vie ». Il faut se garder de considérer le salut comme infaillible et universel, mais plus encore de le tenir pour chimérique et irréalisable, puisque les conditions qui le préparent, se multiplient, deviennent de plus en plus favorables et dépendent, en grande partie, de notre activité.

Pour cette réalisation, allons-nous invoquer les nécessités logiques ou les causes matérielles? Alors les objections se présenteraient en foule et sembleraient inéluctables. La logique n'exerce aucune influence sur la réalité; les causes ne produisent rien de nouveau, et des réalités surgissant par pièces et par morceaux, sans liaison nécessaire avec les autres, indépendantes de l'ensemble des phénomènes, extérieures à eux, paraissent irrationnelles.

Mais le Pragmatisme ne compte ni sur la logique, ni sur le déterminisme; il s'appuie sur des raisons vivantes, c'est-à-dire sur nos désirs, sur nos intérêts, sur l'efficacité de notre action, car le monde est rationnellement organisé pour nous venir en aide, puisque, tel qu'il est, le monde est en quelque manière le produit de notre action elle-même, une création humaine.

Il n'y a rien de contradictoire à ce que l'auteur supposé de l'univers nous ait proposé un salut conditionnel, avec le pouvoir et le devoir d'améliorer l'œuvre dont nous faisons partie. Des efforts seront requis et indispensables; des obstacles se dresseront devant nous; des dangers nous menaceront; mais nous pouvons attendre des secours et espérer des succès. Nous sommes conviés à une entreprise dont l'issue dépend de notre travail collectif, de notre coopération, comme les voyageurs qui font partie d'une caravane ou les soldats qui composent une armée. Notre intelligence et notre énergie acceptent joyeusement ce risque et nous nous résignons à « vivre périlleusement ».

Il est vrai que la faiblesse, la crainte, le découragement, le dégoût peuvent nous atteindre. Tel rêverait de se jeter au cou de son père comme l'enfant prodigue ou « de s'abîmer dans la vie de l'absolu comme une goutte d'eau se perd dans un fleuve ou dans l'océan ». Ceux-là sont inclinés vers le monisme et « la morale pluraliste ne sert qu'à les faire claquer des dents et à leur glacer le cœur, jusqu'au tréfonds, dans la poitrine ».

Cependant, ne suffit-il pas d'une conception où le moralisme domine? Ne peut-on s'accommoder de succès partiels, de gains personnels? Les défaites et les pertes doivent-elles nous enlever la force intrépide qui nous permettra de nous rapprocher d'un idéal conforme à nos désirs et créé par notre pensée?

Le pluralisme semble impliquer le polythéisme, et le monisme spiritualiste s'achemine vers le théisme; mais le dieu du théisme, très différent de celui que nous révèlent les métaphysiciens, nous apparaît comme *primus inter pares*. Les difficultés qui s'opposent à la croyance en Dieu, redoutables, insolubles pour les intellectualistes, laissent intacte cette hypothèse, si nous la considérons au point de vue pragmatiste, « si elle fonctionne pratique-

ment d'une façon satisfaisante, au sens le plus large de ce dernier terme ». L'athéisme nous rendrait semblables « aux chiens et aux chats qui vivent dans nos salons et nos bibliothèques prenant part à des scènes dont ils ne soupçonnent pas la signification ». L'expérience religieuse nous met en relations avec des puissances supérieures et bienfaisantes. Nous pourrons ainsi échapper à l'alternative de choisir entre un matérialisme qui méconnaît nos plus hautes aspirations, lorsque notre horizon nous condamne à une existence animale, courte, vulgaire et grossière, et un absolutisme injustifiable, indémontrable, contradictoire, sans contact avec la réalité, sans appui dans l'expérience. Il nous est prescrit de nous en tenir à des approximations, de nous contenter de probabilités, mais nos croyances sont autorisées; elles sont vérifiées par leur accord avec nos penchants, nos inclinations, nos sentiments; elles sont fondées sur notre nature humaine; elles sont vraies puisqu'elles sont bonnes : cela suffit à exciter notre confiance, à exalter notre courage, à réjouir notre espérance.

Telle est esquissée, en ses grandes lignes, la Philosophie nouvelle qui doit apaiser et dénouer le conflit de la pensée et de l'action, réconcilier la raison et l'expérience, le bon sens et la critique, la science et la religion. Nous nous sommes efforcé de la comprendre sans être sûr d'y avoir toujours réussi et de l'exposer avec impartialité; il nous reste à l'apprécier et à la juger; nous l'essaierons dans un prochain article.

(*A suivre.*) Louis Maisonneuve.

# LA VOLONTÉ DE CROIRE[1].

(*Suite.*)

Pour résoudre la question qui vient d'être posée, il est nécessaire d'étudier les relations fondamentales de la créature rationnelle ou intellectuelle avec la fin dernière, qui est Dieu. Cette fin est, en effet, objet de connaissance et d'appétition, sans préjudice de la priorité de nature qui appartient à l'acte d'intelligence sur l'acte de volonté, et de telle sorte que le second offre toujours une exacte proportion avec le premier. Or, la manière de connaître Dieu sous la raison de fin est fort différente suivant les espèces ou suivant les divers états d'une même substance. En effet, l'homme, d'après le mode d'agir qui lui est naturel, atteint Dieu, non en lui-même, mais dans les choses sensibles, c'est-à-dire en remontant de celles-ci à leur cause première. Absolument, il saisit donc l'effet avant la cause, et selon une priorité non seulement de nature, mais aussi de durée, ce qu'il faut entendre de deux façons : d'abord en ce sens que la perception du sensible précède chez lui celle de l'universel, et puis en tant que la perception de l'universel abstrait est antérieure à la connaissance de la cause première. Car l'objet propre de l'intellect, c'est l'universel, et parce que l'universel divin est, de soi, directement inaccessible à tout autre que Dieu même, nul autre universel que l'universel participé ne peut être objet connaturel d'appréhension pour la créature. Mais étant donné que l'homme, dans son individualité concrète, n'est pas un universel en acte, et pas davantage les êtres corporels qui l'entourent, son activité intellectuelle ne peut s'exercer d'abord qu'en dégageant l'intelligible ou l'universel du sensible et du singulier qui le contractent. Et parce que les raisons ou formes universelles

1. Voir *Bulletin*, 1911, p. 229.

s'expliquent et se soutiennent les unes les autres, étant toutes des contractions plus ou moins réduites du plus simple et du plus universel des intelligibles qui est l'être, l'esprit humain se portera d'abord vers l'être, comme vers l'objet dont la connaissance est le point de départ et la condition de toutes les autres.

D'où il suit que le concept abstrait d'être et les principes par lesquels se formulent les propriétés de l'être, sont essentiellement la première acquisition de notre esprit et le fond le plus primitif de notre savoir et de notre pensée. Ce n'est donc qu'ultérieurement que nous dégageons l'idée de cause et le principe qui s'y rattache, moyennant quoi nous tiendrons l'instrument qui nous permettra, par une application concrète de ce principe aux choses, de découvrir la relation du monde à une cause transcendante que nous appelons Dieu. Que si l'on se place dans l'hypothèse d'une révélation, c'est-à-dire d'une manifestation de Dieu par un ensemble de signes distincts de toute la série des phénomènes naturels, les lois générales de notre pensée n'en seront pas modifiées, mais cette révélation, s'accommodant à la condition propre de l'humanité, se servira, pour nous instruire, des idées mêmes et des principes par lesquels s'élabore notre connaissance. C'est ainsi que Jésus-Christ a parlé à l'homme le langage de l'homme, et que Dieu, conversant avec Adam, l'entretenait suivant la manière de concevoir et de s'exprimer qui était naturellement celle de notre premier père; en sorte que l'homme a toujours conçu et conçoit nécessairement l'être avant de concevoir Dieu, et il n'atteint Dieu que par une notion abstraite qu'il s'interprète à lui-même, autant qu'il dépend de lui, à la lumière du concept d'être.

D'où une double conséquence. Premièrement, il est impossible à l'homme, aussi longtemps qu'il opère selon le procédé que nous venons de décrire, de prendre à l'égard de sa fin dernière concrète, qui est Dieu, un parti définitif, une résolution dont il ne puisse plus s'écarter. En effet, cela seul peut invinciblement déterminer l'intelligence et la volonté, qui constitue l'objet absolument primitif et donc nécessaire de l'une et de l'autre. Or, l'intelligible et l'appétible ayant une commune mesure qui est l'être, il faut que la volonté se porte d'abord vers un bien qui soit en équation avec la vérité immédiatement saisie par l'intelligence; et puisque celle-ci n'est autre que la vérité de l'être abstrait, le bien, premier et seul nécessaire objet de la volonté, sera donc aussi celui qui est perçu comme une propriété transcendantale de ce même être : en d'autres termes, ce sera le bien universel abstrait. Dès lors, une seule détermination sera, dans l'homme, nécessaire et irrévocable : celle qui

vise le bien universel abstrait; tout autre bien, fût-il le bien universel concret et subsistant, qui est Dieu, ne saurait provoquer en lui un mouvement d'appétition tel qu'il enchaîne à jamais le libre arbitre. Il suit de là que l'homme juste, c'est-à-dire dont la volonté s'attache à Dieu comme à sa fin, peut déchoir de cette rectitude, et inversement que l'homme pécheur, celui dont la volonté est détournée de Dieu, peut absolument s'amender et rectifier son inclination. Néanmoins — et c'est la seconde conséquence — une déviation de la volonté cause en elle et aussi bien dans tout l'être proprement humain et rationnel du sujet, une certaine altération que nous expliquerons davantage tout à l'heure et qui a pour effet de paralyser en quelque sorte nos facultés, en les privant de la facilité ou même, comme on le verra, de la possibilité vraiment et simplement efficace et pratique de poser les actes décisifs intéressant notre destinée.

Il faut remarquer, en effet, que l'ordre logique auquel nous sommes astreints n'a qu'une nécessité relative, celle qui se tire des caractères spécifiques de notre activité, et, dès lors, il est subordonné à l'ordre ontologique, lequel, étant fondé sur les lois générales de l'être, ne souffre ni diversité ni exception. Or, cet ordre exige que toute créature soit rapportée à Dieu comme à sa fin. L'homme donc n'est pas naturellement ordonné vers le bien universel abstrait comme vers sa fin, encore que ce soit là le premier objet conçu et voulu par lui, mais vers Dieu, l'être et le bien subsistant; et la notion abstraite de bien n'est pour lui que le moyen normal de concevoir par analogie la bonté substantielle de sa fin propre et d'y tendre par toutes ses actions. De même, les idées de devoir et de sanction et les principes de la morale, quoique se rattachant, dans l'ordre idéologique ou intentionnel, au concept d'être comme à leur fondement, tirent cependant toute leur vérité formelle et leur force de l'être concret, de qui dépendent tous les autres comme de leur cause efficiente et finale. D'où il résulte que, si l'homme pèche, et, en péchant, se détourne de sa fin, c'est-à-dire y renonce au moins virtuellement, il se prive de son bien propre, et non pas seulement pour l'avenir, mais dans le présent même.

Il existe, en effet, une étroite corrélation entre la fin, comme telle, et l'inclination à cette fin, qui est de l'essence de toute activité créée et, à ce titre, peut être appelée transcendantale; cette inclination, identifiée avec la nature du sujet, est en lui comme la première communication et la plus élémentaire qui lui est faite de sa fin. Il s'ensuit que ce qui lèse les exigences de la destinée humaine doit causer dans l'homme un dom-

mage préjudiciable à tout ce par quoi il est rattaché à sa fin. Le péché aura donc sa répercussion jusque dans l'inclination essentielle qui ordonne l'homme à Dieu, non pas, certes, en la détruisant, ce qui répugne métaphysiquement, mais en l'atténuant par une inclination contraire, dont nous aurons bientôt à préciser la nature. Le pécheur conservera néanmoins le libre et facile usage de tous les modes d'activité qui s'exercent sur l'être abstrait et tous ses dérivés abstraits de l'ordre soit ontologique, soit logique, soit moral. En effet, la perception de l'être, avec le mouvement d'appétition qui s'y coordonne, n'est pas fondée sur la connaissance de Dieu, mais inversement. Partiellement privé de ses moyens d'action touchant la fin, il ne subira donc, de ce fait, aucune décadence nécessaire dans l'acquisition et l'usage du système d'entités intelligibles et appétibles qui se relient intrinsèquement à l'être abstrait. Par ailleurs, la déchéance qu'il subit en conséquence de sa faute n'est pas sans remède, puisque sa détermination est, ainsi que nous l'avons dit, susceptible de désaveu et de correction, et que les notions générales d'être, de bonté et de fin qui lui ont servi de point d'appui pour se tourner vers les choses périssables, lui offrent un égal secours pour se retourner vers le bien incréé. Mais cet amendement, pour se réaliser, exige l'intervention de Dieu même, laquelle, d'autre part, si elle se produit, sera toute gratuite. L'espèce d'oblitération causée dans l'homme par le péché est, en effet — on le comprendra mieux bientôt — assez profonde pour qu'il ne puisse, par ses seuls moyens, y apporter un correctif efficace. Il n'a donc besoin que de lui-même pour s'éloigner de Dieu, mais il ne saurait se passer de Dieu et de son secours gratuit pour revenir à lui.

Si nous passons maintenant de la considération de l'homme, tel qu'il est de par sa nature, à celle des substances immatérielles ou formes subsistantes, nous constatons une manière de connaître tout autre, qui nous amène à des conclusions opposées. L'ange, en effet, n'est pas un individu dans l'espèce, mais l'espèce même subsistant dans sa pureté et son universalité. C'est donc une forme pure de toute matière et exprimant à elle seule, sans communication ni partage possible, la totalité de la perfection spécifique. Plus brièvement, l'ange est un universel, mais un universel concret et subsistant, et la conclusion que l'on est en droit d'en tirer, c'est qu'il existe, entre l'universel angélique et l'universel divin, un rapport assez semblable à celui qui hiérarchise les formes universelles abstraites, sous cette réserve principale que les concepts abstraits de moindre extension que l'être n'étant, pour ainsi dire, que des dédoublements et des contractions successives de ce concept transcendantal,

n'ont pas une intelligibilité formellement séparée ou séparable de l'intelligibilité de l'être, tandis que les formes subsistantes, étant substantiellement distinctes de l'essence divine, possèdent une vérité et une intelligibilité propre, encore que participée et subordonnée. De même donc que la pensée humaine associe nécessairement un universel dérivé quelconque et l'universel primitif ou le transcendantal qui est l'être, entendant l'un dans l'autre et par l'autre, de même l'intelligence angélique perçoit immédiatement, dans la forme universelle de l'ange, comme dans un miroir très pur, le premier universel subsistant ou la forme transcendante de qui procèdent toutes les autres, c'est-à-dire Dieu. Elle ne passe donc pas par la vision d'un universel abstrait pour acquérir ensuite une notion indirecte et analogique de l'être divin : car son intellectualité est exempte de toute sujétion à l'égard du sensible et de la sensation. Mais, partant de la perception immédiate d'un universel subsistant, qui est la propre forme de l'ange, elle s'élève du premier coup et sans intermédiaire à la connaissance du premier universel.

Dès cet instant, Dieu lui apparaît, non seulement comme le premier intelligible, mais encore, et par là même, comme le premier appétible, et aussi nécessairement qu'elle s'attache elle-même à la contemplation spéculaire de l'essence divine, la volonté de l'ange se porte invinciblement vers la bonté de cette essence, ainsi que nous avons vu tout à l'heure l'intelligence et la volonté humaine concentrer tout leur effort naturel sur l'être et le bien abstraits. Or, la volonté angélique n'a pas plus tôt produit cet acte d'amour nécessaire, que son libre arbitre trouve aussitôt à s'exercer. Car la recherche de la fin implique l'usage immédiat de certains moyens. L'ange donc, à moins que de vouloir renoncer immédiatement à sa fin en s'abstenant de choisir — ce qui répugne — fait aussitôt acte d'élection sur le moyen de parvenir à la béatitude. Il le fait, d'ailleurs, sans délibération préalable, car délibération implique discours mental, composition et division, toutes opérations qui ont essentiellement pour point de départ l'abstraction, c'est-à-dire la considération de l'universel dans le singulier et le sensible qui le contractent ; et parce que toute la science angélique repose sur l'intuition d'un universel subsistant, elle ne connaît ni lenteur, ni hésitation, ni comparaison, ni succession des parties dans un tout logique, mais elle est intuitive et instantanée : d'où une égale promptitude, simplicité et indivisibilité de mouvement dans la volonté. Celle-ci choisit donc instantanément. Mais alors une alternative ne peut manquer de se produire : ou bien, en effet, le moyen choisi est conforme à la volonté divine et à la nature des cho-

ses, ou bien il lui est contraire; et, par exemple, ou bien l'ange veut s'élever à la béatitude par le secours de la grâce de Dieu, ou bien il prétend y atteindre par ses seules forces. Dans l'un et l'autre cas, il prend un parti dont la relation avec la fin dernière — conformité d'une part, contrariété de l'autre — est immuable et irréductible. Dès lors, ce caractère d'immutabilité doit se retrouver dans l'élection même, en ce sens que, le bien divin et le moyen considéré se référant l'un à l'autre par un rapport essentiel de convenance ou d'incompatibilité, il ne peut se faire que l'un et l'autre constituent deux objets sans connexion intime de deux volitions sans solidarité ni proportion nécessaire, de telle sorte que la même volonté soit indéfectiblement liée à l'amour de l'un et facultativement à l'amour de l'autre. Il suit de là que, dès l'instant où la liberté angélique s'est prononcée dans le choix des moyens, son élection, de libre qu'elle était, — puisqu'elle s'exerçait sur une pluralité d'objets compris sous la perspective d'une fin unique, — revêt le caractère de nécessité qui appartient en propre à la volition du bien souverain.

Et qu'on ne dise pas qu'étant déterminé vis-à-vis de la fin, l'ange ne peut pas être moins nécessité quant à l'usage des moyens. Une telle conclusion impliquerait une grave confusion doublée d'une contradiction. En effet, l'ange n'est pas déterminé à la possession de la fin dernière, ni même à son acquisition, mais à son désir et à sa poursuite. Or, l'amour d'un bien dont le gain est dans l'ordre des réalisations éventuelles et hypothétiques, ne saurait engager, *a priori*, la faculté d'élection de l'agent: ce serait associer les contraires, puisqu'une telle cause, étant, de sa nature, libre, pourrait déchoir, tandis que, se trouvant nécessitée à choisir, parmi les moyens, le seul efficace, il lui serait impossible de dévier et de manquer sa fin. L'ange jouit donc, dans la détermination dont il s'agit, d'une liberté antécédente, mais non d'une liberté conséquente, et son élection, à peine conçue et achevée, n'est plus susceptible de rétractation. Dès ce moment, sa volonté ou bien est irrévocablement unie à Dieu, non seulement par cette tendance primitive qui la portait nécessairement vers sa fin, mais, en outre, par l'inclination désormais définitive résultant de l'exercice de son libre arbitre; ou bien elle en est à jamais éloignée, non pas, certes, comme si elle cessait de faire converger vers lui toutes ses affections, incapable qu'elle est de s'occuper absolument d'autre chose que de l'être divin et du premier universel, mais en ce sens que, détournée de l'amour de Dieu, elle se retourne néanmoins vers lui par une haine nécessaire. En effet, dès le moment où, par son élection libre, elle s'est mise dans l'impossibilité de réaliser cette

béatitude vers laquelle la porte essentiellement l'inclination de sa nature, elle hait de toute la force de son libre arbitre maintenant établi dans le mal, ce bien souverain dont elle se voit frustrée. On hait le contraire de ce qu'on aime; mais tandis que les contraires coexistent dans la nature créée, Dieu n'a absolument pas de contraire; il n'en a que par rapport à nous, c'est-à-dire sous la raison de bien possédé ou perdu; et c'est pourquoi la volonté angélique, rencontrant dans l'être divin lui-même l'obstacle auquel se heurte son appétition déréglée de la fin dernière, se trouve engagée, vis-à-vis de Dieu, dans une relation d'inimitié irréductible. Et comme la destinée de la créature libre est fixée dès que l'épreuve, c'est-à-dire l'exercice de la liberté en vue de la béatitude, a cessé, il s'ensuit que, tandis que l'homme est absolument capable d'osciller, à l'égard du bien infini, d'une résolution à une autre, même opposée, l'ange, au contraire, après la première élection posée au commencement même de son existence, est constitué dans la possession ou la privation de la fin dernière, sans possibilité intrinsèque ni extrinsèque de déchéance ou de conversion et de réparation.

Ce qui vient d'être dit de la manière de connaître et de vouloir propre à l'ange nous dispense d'entrer dans de longs développements au sujet de la condition spéciale de l'âme séparée du corps, car, dans cet état de séparation qui l'assimile de très près au mode d'être des substances immatérielles, l'âme connaît et aime, sans préjudice des caractéristiques inséparables de sa nature moins parfaite, selon le procédé même des formes subsistantes, remontant directement d'elle-même à Dieu, et contractant dès le premier instant, vis-à-vis de Dieu, une relation désormais invariable d'amour ou d'aversion. Deux différences principales sont néanmoins à observer : car, tandis que la détermination angélique n'a pas sa cause dans une élection antécédente, celle de l'âme humaine est tout entière conditionnée par l'élection ou l'*habitude* morale sur laquelle s'est achevée son existence terrestre; et d'autre part, si le réprouvé, n'ayant aucune chance de salut dont il puisse bénéficier, subit aussitôt le châtiment de son péché, un certain temps d'expiation peut précéder l'entrée de l'âme juste dans la béatitude, au lieu que le sort de l'ange est, pour tous les cas, immuablement réglé dès l'instant qui suit la première élection.

*
* *

Ces considérations nous permettront à présent de préciser le rapport de la créature à la vérité religieuse en général et à la révélation en par-

ticulier. Examinons d'abord le cas de l'humanité déchue. Le péché du premier homme a eu pour effet de le priver de toutes les perfections ou propriétés dont la raison d'être était son amitié avec Dieu et sa subordination à la fin dernière, c'est-à-dire au bien universel subsistant. Il a donc perdu le don gratuit de justice originelle, qui consistait principalement dans la grâce habituelle et secondairement dans les qualités par lesquelles le parfait accord des facultés supérieures avec la fin suprême s'étendait à toute la complexité de la substance humaine, assurant la pleine sujétion de la sensibilité à la raison et du corps à l'âme. Mais, en outre, nous pensons qu'il faut dire qu'il a été atteint jusque dans son bien strictement naturel, en sorte que l'état où l'a réduit le péché constitue une décadence même au regard de la somme de perfection essentiellement due à la nature humaine. Et parce que le premier homme, en tant que tel, était la souche de l'humanité entière, et engageait par son élection, non pas, certes, directement les volontés individuelles de ses descendants, mais la nature commune à toute sa postérité et tout entière dérivée de lui, la transgression et la privation qui en fut la conséquence, au lieu d'être celles d'un individu et d'une personne, sont devenues celles d'une espèce et d'une race. Tous les hommes naissent donc infectés de la même souillure et affligés des mêmes pénalités, c'est à savoir dépourvus des dons de grâce et d'intégrité compris sous le vocable commun de justice originelle, et amoindris même dans leur être rigoureusement naturel. — La perte de la justice originelle ne soulève ici aucun problème ayant un rapport spécial avec les difficultés que nous avons entrepris d'élucider. Mais nous devons nous arrêter quelques instants à cette corruption partielle de la nature, qui fait que l'homme naît moins apte à certaines opérations convenables ou nécessaires à son développement, qu'il ne l'eût été dans l'hypothèse d'une condition également exclusive des dons gratuits et du péché. D'autant que, si aucun doute ne saurait être élevé au sujet de l'ablation du don de justice et de sainteté originelle, puisqu'elle est une vérité de foi, définie notamment par le Concile de Trente[1], les théologiens se divisent sur la question de l'égalité ou l'inégalité de perfection entre la pure nature et la nature déchue. Bien plus, le sentiment depuis longtemps le plus commun rejette toute inégalité, soit intrinsèque, soit extrinsèque, et n'admet d'autre dégradation dans l'humanité pécheresse que celle qui consiste dans la perte de la grâce et du don d'intégrité.

1. *Sess.* 5, *can.* 1-2.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner en détail quelle est la position prise par saint Thomas, ni le fond qu'il convient de faire exactement sur l'affirmation d'Alvarez assurant que la théorie de la diminution du bien naturel n'est pas seulement celle de beaucoup de ses disciples, mais celle du saint Docteur lui-même[1]. Nous nous bornerons à une double remarque, dont la première est que les passages où saint Thomas ramène la déchéance originelle à la perte des dons gratuits[2] et à un appauvrissement qui réduit l'homme à ses seules forces naturelles[3], peuvent être interprétés sans invraisemblance comme formulant explicitement une affirmation principale, mais sans exclusion d'une restriction ou d'une addition très compatible avec elle. Le péché, s'opposant formellement à la justice, s'est traduit d'une manière directe par la perte de la grâce et des dons annexes, qui étaient dans l'homme ou la forme ou le corollaire et le signe le plus important de la justice ou de la sainteté. Et c'est cet effet de privation totale — *simpliciter* — que signale saint Thomas. Mais n'a-t-il pas eu quelque autre conséquence qui serait seulement diminutive et restrictive — *secundum quid* —? C'est à quoi le saint Docteur ne fait aucune réponse décisive. De même la perfection naturelle de l'homme, à laquelle celui-ci est réduit par la chute, demeure intacte : substantiellement, oui, et il ne saurait en être autrement. Mais ne subit-elle pas quelque atténuation accidentelle? Aucun texte de saint Thomas ne peut, à notre connaissance, fournir, à cet égard, une certitude sur sa véritable pensée.

Nous ferons observer en second lieu que certaines expressions dont il se sert, bien loin de répugner à cette hypothèse d'une diminution, sembleraient plutôt s'accorder avec elle : nous voulons parler des endroits où il est dit que la concupiscence, telle qu'elle sévit dans l'homme depuis le péché, n'est pas selon la nature, mais contre la nature, parce qu'au lieu de se contenir dans les limites de la raison, elle les déborde[4]. Or, ce qui est selon les lois strictes de la nature ne peut pas être contre la nature, mais plutôt conforme à son inclination. Si donc la concupiscence est, dans la condition présente, contre l'ordre naturel, c'est qu'elle implique une certaine violation de cet ordre et, par suite, une déchéance au-dessous du niveau de la pure nature. On nous objectera sans doute qu'il est ici question de la nature, non dans un état quelconque, mais

1. *De Auxiliis, lib.* VI, *disp.* 45.
2. *Sum. th.*, 1-2ae, q. 82, a. 1, ad 3um; a. 2, ad 3um, etc.
3. 1-2ae, q. 87, a. 7; 1a, q. 95, a. 1, etc.
4. 1-2ae, q. 82, a. 3, ad 1um; q. 85, a. 3, ad 3um, etc.

dans l'état d'intégrité, c'est-à-dire d'équilibre parfait de tous ses éléments : à quoi nous répondrons que, si l'on se croit autorisé à interpréter ces passages par des sous-entendus d'ailleurs plausibles, il ne nous est pas davantage interdit d'expliquer par une méthode semblable les textes en apparence favorables à la thèse adverse.

Mais, passant outre à toute enquête plus approfondie sur ce point, et nous attachant plutôt à indiquer comment, sauf meilleur avis, doit être résolue la question de fond, revenons en quelques mots sur l'argument présenté plus haut. Nous avons dit, en effet, que toute violation des conditions essentielles de la destinée humaine doit être au détriment de tout ce qui contribue à adapter l'homme aux exigences de sa fin dernière. Car tout ce qui établit un trait d'union entre la personne humaine et sa fin — nature, facultés, opérations, lois directrices — constitue de soi un système parfaitement et indissolublement lié. On ne conçoit donc pas que l'ordre soit troublé sur un point du système, sans que cette perturbation s'étende à tous les autres. Une double distinction doit pourtant être faite : car, d'une part, les principes directeurs de l'activité libre, étant fondés, non sur celle-ci, qu'ils servent, au contraire, à gouverner, mais sur la fin ou le souverain bien, ne peuvent être altérés ou viciés en eux-mêmes, mais uniquement dans leur application créée et contingente, c'est-à-dire dans l'opération vicieuse et le sujet de cette dernière, tandis que le dommage éprouvé par la créature, du fait de sa dépravation, l'affecte en elle-même et d'une manière appropriée à chacun des éléments qui la composent. De là, la seconde distinction, qui marque la différence entre la substance ou la nature et les facultés. La substance, en effet, ne connaît pas de contraire, et si l'on parle de la nocivité d'une substance à l'égard d'une autre substance, ce n'est point en raison d'une opposition formelle des natures spécifiques, mais à cause de l'incompatibilité de certaines de leurs propriétés naturelles. Et la raison en est facile à saisir : les contraires, en effet, s'excluent l'un l'autre; or, l'exclusion mutuelle de deux formalités ne s'entend qu'en relation avec un sujet commun où les contraires sont dits ne pouvoir coexister. Mais la substance n'est pas dans un sujet, puisqu'elle subsiste en elle-même : il ne peut donc y avoir de contraires que dans l'accident et principalement dans le genre de la qualité. D'où il suit que, dans l'ordre de la perfection, la substance est, aussi bien que les facultés et les opérations, susceptible d'un certain surcroît d'ordre physique comme elle-même : car perfection ne s'oppose pas, mais s'ajoute à perfection. Et c'est pourquoi l'homme, élevé à l'état surnaturel, est physiquement modifié dans sa substance par la grâce

habituelle, tout comme les facultés et leurs opérations par les vertus infuses et les secours actuels. Mais le péché survenant, aucune altération physique ne peut atteindre la substance, à la manière d'une formalité spécifiquement contraire et nuisible; l'essence de l'âme ne sera donc viciée que moralement, c'est-à-dire par ce qu'il y a de délictueux et de contraire à la conscience morale dans la privation de cette forme de justice qu'est la grâce habituelle, au lieu que les facultés — et conséquemment les opérations — ayant une opposition naturelle avec des entités contraires, devront subir une altération, directe ou indirecte, dans leur être physique même.

La faculté active, en effet, est une qualité appelée *puissance*, qui s'oppose à la qualité contraire d'*impuissance*. Il n'est donc que logique d'admettre que les facultés humaines contractent par le péché une certaine corruption de leur entité physique, d'ailleurs formellement distincte de la simple inclination fondée sur la répétition des actes : car cette corruption, outre qu'elle n'a de liaison qu'avec le péché, est parfaite dans son espèce dès le premier acte par lequel le libre arbitre se détourne totalement — *simpliciter* — de sa fin, à la différence de l'autre inclination qui est tantôt vicieuse et tantôt vertueuse et ne prend le plus souvent consistance qu'après des actes fréquemment renouvelés. Vouloir arrêter les conséquences du péché à la soustraction de la justice originelle reviendrait à méconnaître la relation naturelle et essentielle de l'homme avec une fin dernière, à supposer que le péché n'est pas aussi contraire au bien naturel qu'au bien surnaturel et que la perfection naturelle est moins passible de privation intrinsèque ou de soustraction que la perfection surajoutée de la grâce et des dons d'intégrité : toutes suppositions ou présomptions qui paraissent mal s'accorder avec les données générales de la foi et de la raison.

Aussi bien le sentiment que nous défendons nous semble-t-il s'accorder plus que d'une manière simplement négative avec la doctrine promulguée par l'Eglise. Le Concile de Trente, en effet, au canon Ier de son décret sur le péché originel, — sess. V, — après avoir déclaré que, par sa transgression, Adam a perdu la sainteté et la justice dans lesquelles il avait été établi, et encouru, avec la colère divine, la mort et la captivité du démon, nous enseigne, en outre, que, du fait de sa prévarication, il a subi tout entier une déchéance dans son corps et dans son âme. Or, rien n'indique dans le contexte que ces derniers mots ne soient qu'une paraphrase ou une amplification des paroles relatives à la suppression de la justice originelle, mais ils paraissent plutôt les compléter

par une assertion ayant sa valeur propre; d'autre part, ce membre de phrase semble être autre chose que le simple pendant du premier canon du second Concile d'Orange, où il est défini que, par la prévarication d'Adam, l'homme tout entier, *c'est-à-dire* selon le corps et l'âme, a subi un amoindrissement. Il suffit de comparer les deux textes[1] pour se convaincre que la *totalité* mise par le Concile d'Orange en équation avec les deux parties du composé humain — âme et corps — a, dans le décret de Trente, une signification plus absolue, en sorte que les mots *secundum corpus et animam* qui, dans le premier document, sont une glose explicative et limitative de la *totalité* en question, désignent seulement, dans le second, le sujet prochain de la dégradation totale encourue par Adam. Il faudra donc dire, d'une part, que notre premier père est déchu tout entier, *c'est à savoir* selon l'âme et le corps, et, d'autre part, que tout en lui a subi une altération, soit du côté du corps, soit du côté de l'âme. Or, cette façon de s'exprimer, loin de répugner à l'interprétation dont il s'agit, lui est bien plutôt favorable, car si tout, dans l'âme et le corps, a été gagné par la corruption du péché, on doit en conclure que rien n'y est demeuré entièrement intact, et que la perfection strictement naturelle elle-même s'en est trouvée diminuée[2].

D'où il suit que l'homme, héritant, à sa conception, la tare adamique, possède, dès son origine, une nature non seulement pécheresse, mais privée d'une partie de son bien propre, et telle que, hormis l'hypothèse du péché, Dieu ne pourrait ni n'aurait pu la produire. Et c'est vainement que l'on invoquerait en sens contraire la condamnation de la cinquante-cinquième proposition de Baïus, disant que *Dieu n'aurait pas pu créer l'homme, à l'origine, tel qu'il naît aujourd'hui*. Car, selon les règles de l'herméneutique la plus élémentaire, et, d'ailleurs, suivant la restriction expressément formulée par S. Pie V, cette proposition et celles qui l'accompagnent doivent être prises au sens précis où les enseignait Baïus, et non dans la signification, du reste orthodoxe, dont quelques-unes sont susceptibles, si on les isole du commentaire de leur auteur. Dès

1. C. Araus. « *Si quis... non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius... commutatum... A. S.* »

C. Trid. « *... totumque Adam, per illam prævaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse.* »

2. A peine est-il besoin de faire remarquer que nous nous en tenons délibérément, pour l'interprétation des textes conciliaires, à la seule norme officielle fournie par l'Eglise, c'est-à-dire à ces textes mêmes et à ceux qui, émanés de la même autorité, en sont comme le contexte naturel.

lors, par le côté où Baïus prétendait que les dons de justice et d'intégrité étaient strictement dus à la nature, et que celle-ci, en les perdant, a été substantiellement corrompue et privée en totalité de quelques-uns de ses attributs essentiels, il est vrai de dire, au contraire, que Dieu aurait pu créer l'homme dans l'état où, substantiellement, il est maintenant conçu et engendré. Car ces dons étaient gratuits, et la nature ayant, même après la chute, conservé tous ses attributs essentiels, rien ne pouvait empêcher Dieu de créer l'homme dans un état de pure nature qui, substantiellement, eût été identique à la condition de l'homme déchu. Mais gardons-nous d'interpréter trop littéralement la contradictoire de la proposition hérétique, car nous serions amenés à cette conclusion manifestement fausse que, puisque l'homme naît infecté par le péché, Dieu aurait pu le créer pécheur. On ne saurait donc, de ce texte, inférer quoi que ce soit d'incompatible avec la théorie d'une diminution accidentelle de la perfection strictement naturelle, sans préjudice de la sauvegarde essentielle de toutes les propriétés et qualités appartenant à la substance.

*
* *

Mais ces remarques suffisent pour l'instant à établir que notre thèse n'a rien qui ne se concilie parfaitement avec la règle de foi. Disons, sans tarder davantage, comment il convient d'entendre cet amoindrissement de la nature. Observons d'abord que, puisqu'il s'agit des suites du péché, lequel est essentiellement une rupture entre la créature et Dieu considéré comme législateur et fin dernière, les effets doivent s'en faire sentir, d'une part, dans ce qui constitue, peut-on dire, l'instrument propre de l'adaptation ou de l'opposition de nos actes et de notre personne à la volonté divine, et, de l'autre, dans toute perfection dont la présence en nous serait essentiellement subordonnée à l'usage rationnel de cet instrument. Mais ils ne peuvent s'étendre directement aux éléments qui, précédant d'une certaine manière cette cause même et son exercice, ne sont pas formellement impliqués dans la responsabilité des actions bonnes ou mauvaises. Cette activité qui décide en dernier ressort du sens de nos relations avec Dieu, c'est la volonté. La perfection qui dépend du bon usage ou de l'inclination vertueuse de notre libre arbitre, c'est, dans l'ordre de la pure nature, l'*habitude* toute morale de justice qui nous rattache à notre fin; c'était, dans l'état d'élévation primitive à l'ordre de la grâce, la justice surnaturelle infuse avec ses dons annexes; car, encore que cette perfection gratuite, prise dans son ensemble, n'ait

pas été la récompense ou la conséquence de la rectitude de la volonté, néanmoins si nous envisageons le rapport mutuel de causalité des différents facteurs dont elle se compose, on ne peut s'empêcher d'admettre, du point de vue de leur relation commune à la fin dernière, que le facteur prépondérant est celui qui élève et ordonne la volonté; en sorte que, si l'habitude de charité procède analogiquement de la grâce habituelle comme les facultés de la nature, toutefois sa présence et sa permanence dans l'âme ne s'expliquent pas tant par celles de la grâce qu'inversement; car c'est par la volonté que se décide l'attitude et la condition du sujet tout entier vis-à-vis de la fin. Dès lors, tout le système des dons gratuits était, dès le premier instant, commandé par la charité infuse, dont la conservation relevait directement du jeu de la volonté libre. Quant aux éléments qui, bien que contemporains de la volonté, ont cependant sur elle une certaine antériorité, c'est non seulement la substance, — dont la priorité est encore plus marquée, — mais aussi la sensibilité et l'intelligence, lesquelles se rattachent, l'une au genre prochain, l'autre à ce qu'il y a de tout à fait primitif dans la différence de rationalité.

Il suit de là que l'efficacité nocive du péché atteint premièrement la volonté en elle-même, ensuite toutes les qualités qui présupposent la rectitude de la volonté, mais qu'elle n'a aucune portée directe sur les parties du sujet dont l'être formel n'est pas une dépendance de l'inclination vertueuse du libre arbitre. Ce qui revient à dire que la prévarication d'Adam a directement infecté sa volonté, considérée non pas tant comme une volonté individuelle que comme une faculté naturelle, essentiellement transmissible à ses descendants. Elle a aussi privé notre premier père et, en sa personne, toute sa postérité, non seulement d'une sainteté purement morale, mais des privilèges gratuits conférés à la nature et formellement incompatibles avec une déviation du libre arbitre. Mais elle n'a entamé directement ni la sensibilité ni la raison, dans ce que ces deux puissances ont d'essentiel et de primitif et, par là même, d'antérieur à la volonté et à l'acte volontaire. Et toutefois l'une et l'autre ont subi le contre-coup de cette dégradation de la volonté, de sorte que toute la vie naturelle — au moins psychologique — de l'homme est partiellement descendue au-dessous de son niveau normal. Comment cela, et quelle est, indépendamment du désordre inhérent à l'élection coupable, cette altération de l'appétit rationnel, qui, en l'affaiblissant lui-même, entraîne une décroissance proportionnelle des autres facultés et de l'homme tout entier?

Nous répondons qu'elle consiste dans une qualité nuisible qui, sans corrompre l'essence de la volonté, ni la dépouiller formellement, à un degré quelconque, de son énergie foncière, en contrarie néanmoins l'exercice, au point de lui rendre moralement impossible toute opération vraiment efficace touchant la fin dernière concrète, qui est Dieu. Et la conséquence de cet empêchement est plus que négative; car tout ne se borne pas à une difficulté pratiquement insurmontable de s'élever proprement jusqu'à Dieu même et de s'unir à lui de quelque façon que ce soit. Comme, en effet, la neutralité, possible à l'égard des fins accidentelles et des objets facultatifs de notre activité, ne se peut accorder avec la relation transcendantale qui lie la créature à son auteur, il faut que, vis-à-vis de Dieu, nulle autre alternative ne se pose que celle qui divise les attitudes contraires. Il faut donc être pour ou contre Dieu, et la cause libre qui n'est pas pour lui est nécessairement contre lui. Il suit de là que la volonté, déformée par ce pli que le péché lui a fait naturellement contracter, n'est pas simplement impuissante à se mettre en accord avec sa fin, mais aussi, et du même coup, que cette impuissance est inséparable d'une propension d'égale intensité qui éloigne le sujet de Dieu et l'incline vers les choses périssables.

Cet état d'infériorité, qui résulte d'un acte, mais consiste dans une *habitude*, est donc comme une infirmité par laquelle est faussé tout le jeu de la volonté en ce qui touche directement à Dieu, et on peut la comparer au phénomène matériel qui se produit lorsqu'une luxation, sans porter atteinte à l'intégrité substantielle d'un membre, ni même en entraver l'usage partiel, en interdit toutefois le plein et parfait exercice. Et afin de préciser davantage, cette maladie de l'appétit rationnel tient le milieu entre l'indifférence initiale de la volonté — considérée, non du point de vue historique, mais du point de vue psychologique — et l'impuissance pour le bien résultant de l'obstination dans le mal. Car elle suppose une détermination du libre arbitre, et, par là, elle exclut la totale indifférence; mais elle n'engage pas irrémédiablement la volonté, et, par ce côté, elle diffère de l'impuissance du réprouvé, non pas seulement comme le moins du plus, mais comme une espèce d'une autre espèce. Rien, en effet, ne peut fixer la volonté qu'elle-même, par une détermination ayant toute l'amplitude, l'universalité et, par là même, l'immobilité dont elle est capable en tant que puissance spirituelle, et, dès lors, ce n'est point par une *habitude* qu'un tel changement peut se consommer, mais par un acte, lequel, une fois posé, se poursuit sans interruption, établissant le sujet dans un rapport immuable de confor-

mité ou d'opposition actuelle avec le bien souverain. Aussi, dès que le schisme entre la volonté humaine et Dieu devient définitif, l'habitude vicieuse dont nous parlons disparaît, n'étant qu'une disposition essentiellement provisoire, parce que proportionnée à la capacité de détermination de la vie présente ; et avec elle doivent aussi, pensons-nous, disparaître, tout au moins quant à leur être formel, les habitudes morales acquises par la répétition des actes, puisque celles-ci, ayant pour effet propre de conférer à la volonté le degré relatif d'immobilité dont elle est susceptible dans les conditions actuelles, ne conservent plus aucune raison d'être dans une vie où l'acte volontaire atteint nécessairement, en ce qui concerne la fin suprême, à la plus parfaite stabilité. Mais aussi longtemps que l'homme est séparé du terme où son élection revêt la nécessité de son inclination primordiale au bien universel, sa volonté, infectée par le péché, est détournée de Dieu et portée vers les créatures par un penchant moralement invincible, qui l'empêche de rien consentir par quoi elle puisse vraiment s'adapter à la fin dernière.

Il importe d'ailleurs de bien remarquer que nous ne parlons ici que d'impossibilité morale, et que, par suite, nous sauvegardons l'intégrité du pouvoir physique dans la mesure où elle est indispensable et suffisante pour fonder la responsabilité, en assurant à la détermination volontaire son caractère d'acte humain. C'est ce que l'on comprendra mieux si l'on considère qu'aucune qualité physique surajoutée ne peut ôter à la faculté qui la supporte sans en être essentiellement modifiée, sa possibilité radicale d'opération. Dès lors, la volonté, viciée par le péché, demeure néanmoins intacte dans son fond, et, de ce fait, absolument capable de réaction. Mais, d'autre part, la volonté n'agit pas à la manière des causes aveugles, dont l'efficacité est, nécessairement et dans tous les cas, en raison directe de leur vertu opérative ou de leur potentiel, de telle sorte que, même contrariées par une cause d'activité ou de direction opposée, mais de moindre énergie, elles produisent fatalement leur effet propre dans une mesure représentée par la différence d'intensité des deux actions contraires. La volonté, elle, a besoin, pour vaincre une habitude qui tend à la prédéterminer, de lutter contre elle-même, puisque cette inclination ne lui est pas extérieure, mais l'affecte en elle-même comme une seconde nature : il ne faudra donc plus seulement tenir compte de la tension physique à laquelle la volonté peut rigoureusement s'élever, mais, en outre, des facteurs psychologiques qui conditionnent cette possibilité physique, et, en particulier, des fléchissements éventuels dus à une défaillance du libre arbitre ; en sorte que la faculté

vraiment efficace de réaction ne se mesure plus à la différence absolue de l'énergie native et de l'inclination adventice, mais à l'écart entre la force du penchant et la somme d'effort ou d'abnégation qu'une volonté faillible et, par là même, moins résistante en fait que capable de résister en principe, peut pratiquement dépenser en face d'une influence ou d'une pression donnée. La limite de cette générosité ou possibilité *morale*, c'est-à-dire inhérente au mode de fonctionnement du libre arbitre, marque le commencement de l'impossibilité *morale*, et toutefois, comme elle ne coïncide pas avec la limite absolue du pouvoir électif, elle laisse subsister une liberté suffisante, malgré toutes les restrictions, pour que le sujet demeure vraiment responsable de ses déterminations.

C'est ce qui se vérifie dans le cas de l'habitude vicieuse dont nous nous occupons. Puisqu'en effet la volonté dépend essentiellement de la fin, non seulement comme du terme absolu de ses opérations, mais aussi comme du principe exclusif et total de leur rectitude et de leur efficacité, il est inévitable que, par le péché, elle se prive des propriétés ou aptitudes qui, lui venant de Dieu et servant à la mettre en relation immédiate avec lui, sont indissolublement liées à un commerce régulier et une correspondance normale du libre arbitre avec son auteur : non qu'elle soit corrompue dans son essence, ce qui répugne, mais elle contracte une déviation qui, sans supprimer sa liberté, la frappe néanmoins d'une infirmité ou incapacité, en raison de laquelle l'homme est moralement impuissant à réaliser quoi que ce soit d'efficace pour parvenir à sa fin. Et ce point de vue nous paraît recevoir une confirmation précieuse d'un texte du Concile de Trente, qui nous semble aussi éclairer et corroborer l'interprétation donnée ci-dessus du décret dogmatique de la cinquième session. Nous voulons parler de ce passage du chapitre Ier du décret de la Justification (sess. VI) où il est enseigné que, dans l'homme déchu, le libre arbitre, sans être le moins du monde aboli, a été néanmoins *affaibli* et *incliné (viribus licet attenuatum et inclinatum)*. Nous croyons, en effet, que cette *inclination* du libre arbitre est autre chose qu'une simple inclination négative, consistant dans la suppression de la justice originelle et de l'inclination positive à la vertu qui résultait de ce don gratuit. Il faut y voir une propension formelle au péché, à laquelle on puisse, sans exagération ni ambiguïté, donner le nom d'inclination. Mais alors ce terme est plus qu'un synonyme de celui *d'affaiblissement* qui le précède, et nous sommes fondés à l'interpréter dans le sens d'une altération accidentelle de la volonté, distincte de la perte des dons de grâce et d'intégrité. En effet, la disparition de ces qualités surajou-

tées entraîne, il va sans dire, un affaiblissement du libre arbitre, puisque celui-ci, renonçant à sa parfaite sujétion à Dieu, perd, en même temps, son plein domaine sur l'appétit inférieur. Mais il n'est pas pour cela *incliné* au mal. Car une telle destitution n'a pas d'autre effet formel que de le faire déchoir au niveau de la pure nature. Or, ce second état, par lui-même exempt de péché, et dans lequel Dieu aurait pu placer l'homme à l'origine, comporte essentiellement un minimum d'équilibre entre les différentes facultés, c'est-à-dire un équilibre sans doute beaucoup plus instable que celui octroyé par l'infusion d'une justice supérieure, mais tout de même un équilibre élémentaire, d'où il faut exclure toute inclination primitive et positive au mal. Lors donc que les Pères de Trente déclarent la volonté de l'homme coupable *inclinée*, non pas, certes, à tout péché en particulier, mais au péché en général, c'est-à-dire à ce qui le détourne de sa fin, il est permis d'identifier avec cette inclination la déviation ou qualité vicieuse que nous avons considérée et qui porte le pécheur à déplacer la fin dernière en substituant dans son affection la créature à Dieu.

Mais il nous reste à expliquer avec plus de détail les effets de cette *habitude*, et ces éclaircissements vont enfin nous permettre de résoudre la question initiale, que les développements qui précèdent n'ont pu nous faire oublier, puisqu'aussi bien toute leur suite est intimement liée à sa solution. Voyons donc succinctement les conséquences de cette oblitération de la volonté, d'abord pour cette faculté même, ensuite pour la sensibilité, enfin pour l'intelligence.

(*A suivre.*) Remi Hourcade.

# NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

SUR

# L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE DE L'IMMACULÉE-CONCEPTION

## § III[1]

### UN TRAITÉ SUR LA CONCEPTION ATTRIBUÉ A ABÉLARD.

Au seizième siècle, Possevin signalait parmi les œuvres d'Abélard une *Oratio de Conceptione B. Virginis;* il en avait vu un manuscrit provenant de la « Grande-Sauve », à la bibliothèque des Jésuites de Bordeaux[2]. Ce manuscrit fut transcrit, au milieu du dix-huitième siècle, par l'infatigable compilateur, Alva y Astorga[3], qui l'édita dans ses *Monumenta antiqua Immaculatae Conceptionis Sacratissimae Virginis Mariae ex variis authoribus antiquis tam manuscriptis quam impressis... Lovanii... MDCLIV*, pages 118-138.

Ce travail de Alva est presque introuvable; on peut donc considérer pratiquement le traité comme inédit[4].

> *Incipit :* Plerique tanto devotionis affectu matrem Domini amplectuntur...
>
> *Desinit :* ... imperfectum meum viderunt oculi tui. Fuit ad horam finem expectans.

La question d'authenticité se pose tout d'abord. Alva, non plus d'ailleurs que Possevin ne la soulèvent[5]. Tous deux s'en tiennent à l'attribution fournie par

1. Voir *Bulletin*, avril 1911, p. 177.
2. Voir le texte de Possevin. *Hist. litt. de la France* (1269), t. XII, p. 133 ou *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 39. Possevin se demandait si ce discours n'est pas celui qu'on avait édité à Louvain sous le nom de Comestor. Nous verrons que non, dans un article suivant.
3. Sur Alva y Astorga, sa vie de travail et de disputes. Voir *Dict. théol. cath.*, fasc. IV, col. 925.
4. Je dois la copie du texte des *Monumenta* à mon confrère et ami, M. L. Gauchet, actuellement missionnaire en Chine.
5. Voici les paroles d'Alva : « Cuius (Abelardi) Burdigalae apud Patres Socie-

le manuscrit qu'ils ont eu sous les yeux [1] : *Incipit tractatus magistri Abaelardi de conceptione beatae et gloriosae virginis Mariae*. Je voudrais pouvoir mieux faire, et comparer avec plusieurs autres textes le texte et l'attribution de Bordeaux [2]. Malheureusement, je ne trouve, pour le moment, trace d'aucun autre manuscrit. Je n'ai pas même réussi à me procurer le manuscrit vu par Possevin et transcrit par Alva : il ne figure pas au Catalogue de Bordeaux. Une liasse de sermons écrite vers le treizième siècle et déposée aux Archives de la Gironde ne nous apporte aucune lumière [3].

Du côté de la critique externe, rien à attendre donc, au moins pour le moment. Il me semble, jusqu'à meilleur avis, qu'en bonne critique interne, rien n'empêche d'attribuer la pièce au douzième siècle. Il n'est fait allusion qu'aux quatre fêtes de la Vierge célébrées alors : Annonciation, Purification, Nativité, Assomption [4]. La fête de la Conception est toute nouvelle, en dépit de sa diffusion, au point qu'on encourt à la propager le reproche de témérité [5] ; la Nativité elle-même n'a pas derrière elle un très long passé [6]. La théologie du traité, fruste encore, fait penser à une époque ancienne, où la controverse est plutôt amorcée qu'engagée sur le fond ; très surannées sont aussi les positions que notre auteur suppose courantes sur le péché originel et sa transmission.

Pouvons-nous aller plus loin et nous prononcer sur l'authenticité abélardienne du traité, ou au moins en chercher l'auteur dans l'école d'Abélard [7] ? Sans entrer dans le cœur du problème, voici au moins quelques remarques que je propose à qui voudrait serrer de près la question. Abélard encourut les censures ecclésiastiques, entre autres motifs, à cause de ses théories particulières sur le péché originel, sur la grâce, sur les actes extérieurs indifférents. Or, à comparer de l'Abélard bien authentique avec quelques passages de notre traité, on ne peut se défendre de constater, en ces mêmes matières, certains points doctrinaux communs, bien qu'on distingue le *reatus* de la *paena*, De part et d'autre, le péché originel est surtout considéré du côté de la peine ; le mot grâce s'entend de tout bienfait de Dieu et n'est pas réservé aux dons surnaturels ; il y a enfin insistance à relever l'acte conjugal, à le dégager de ce je ne sais quoi de honteux qui s'y est attaché [8].

tatis Jesu invenimus orationem, seu opusculum de Conceptione B. Virginis manuscriptum antiquis characteribus cum aliquibus operibus S. Augustini. »

1. Hauréau ne signale dans sa collection d'Initia aucun *Incipit* analogue MS. Bibl. Nat. n. acq. *lat.* 2395.

2. *Catalogue général des Manuscrits des bibliothèques de France*, t. XXIII.

3. *Catalogue des Manuscrits conservés dans les dépôts d'archives*. Gironde, n° 1.

4. « Maria tua et omnium non solum hominum sed et angelorum domina duas (habet solemnitates)... » et il explique que l'Annonciation et la Purification sont autant et plus des fêtes de N. S. Alva, p. 135.

5. « Noviter institutam... solemnitatem », p. 118.

6. « ... Dominicae matris Nativitatem non ex longo tempore constat haberi solemnem. », p. 137.

7. Cf. Portalié, article *Abélard*, *Dict. théol.*, fasc. 1, col. 46, 47.

8. Voici quelques passages :

| SERMON | ABÉLARD. |
|---|---|
| « Certe si ad maledictum pœnæ quod ex peccato primorum parentum | « Qui nec adhuc peccato consentire valuerunt... altero autem modo pecca- |

Sans préjuger les résultats auxquels conduirait une étude plus suivie du sujet, il me paraît qu'il n'y a pas pour le moment de motifs convaincants pour rejeter l'attribution de notre traité, en dépit par exemple du sacrifice de la *ratio* à la *pietas*.

L'occasion en fut, comme pour les pièces fournies par le manuscrit de Heiligenkreuz, la lettre de saint Bernard aux chanoines de Lyon. Sans nommer l'abbé de Clairvaux, notre auteur écrit pour lui, ou mieux contre lui ; il ne le perd pas de vue : toutes les objections de la fameuse lettre sont reprises et discutées : le reproche de légèreté et de témérité, la distinction entre Conception

contraximus, haec maledictio (Job) referatur multo magis Nativitas nostra quam conceptus subiaceret maledicto; in hac enim peccatum iam habemus et nascendo praesentibus aerumnis paenas incurrimus quas antea non sentiebamus. »

tum dicitur ipse peccati paena quam per ipsum incurrimus, vel cui propter ipsum obnoxii tenemur. Secundum quam quidem significationem dicuntur peccata dimitti id est paenae peccatorum condonari et Dominus peccata nostras portasse.

« ... Cum enim dicimus homines cum originale peccato procreari et nasci... magis hoc ad paenam peccati.

« ... Qui enim nondum libero arbitrio uti potest... nulla transgressio. »

P. L., 178, 867. (*In Paulum.*)

« Cum parvulos originale peccatum dicimus habere vel nos omnes peccasse... tale est ac si diceretur a peccato illius originem nostrae paenae vel damnationis sententiam incurrisse. » *Ib.* 654.

SERMON.

« Divina gratia quae hanc [conceptionem] est operata. »

« Ipsa quippe (gratia) dat conceptum matri et formam semini ac deinde producere ad ortum, cuius donum est conceptus formatio eius est opus, beneficium est eius partus. »

(p. 122.)

« Partus... qui divinam commendat gratiam. »

(p. 122.)

ABÉLARD.

La seconde apologie distingue grâce et nature, le premier terme étant réservé au don gratuit surnaturel.

P. L., CLXXVIII, col. 107.

SERMON.

« Numquid qui praestat conceptum ministrat et peccatum. »

p. 122.

« Sic cum Dominus conceptum tribuit mulieri qui ex concupiscentiae malo descendit, numquid culpabitur Dei donum propter adiunctum vel praecedens concupiscentiae malum? Quod donum non esset nisi malum illud adiunctum esset. »

p. 123.

ABÉLARD.

« .. Quod vi proficiant, utique nemini licet hanc carnis delectationem habere, unde nec coniuges sunt immunes peccato... Denique Dominus ciborum quoque creator... extra culpam non esset si tales eis sapores immitteret qui necessario ad peccatum cogerent. »

Col. 640.

« Quomodo est *debitum*... in quo agendo Deum sit offensurus. »

Col. 641.

et Nativité. Abélard, comme son adversaire, ne va pas s'attarder aux arguments scripturaires. Comme lui aussi, malheureusement, il laisse — après la discussion — le fond même du débat fort confus. On frôle la question, jamais on ne la touche. Je crois bien que ni Abélard, ni saint Bernard n'ont une idée bien nette de ce qu'ils attaquent ou défendent.

Abélard s'en tient à une thèse toute défensive. Il ne prétend pas imposer son idée, rien chez lui de l'impétuosité de l'anonyme de Heiligenkreuz. Il affirme seulement que la position radicale de l'abbé de Clairvaux n'est pas aussi sûre que le prétend son auteur ; que sa hautaine acrimonie froisse justement les fidèles sans entraîner pour autant l'assentiment des doctes[1].

Venons au détail. On dit : Cette fête de la Conception a été instituée à la suite d'une vision. Or, cette vision est fort douteuse. — Mais, réplique Abélard, les bons arguments sont ailleurs, nous vous abandonnons la vision : nous avons mieux[2].

On dit : La fête est nouvelle, donc elle est répréhensible. — Belle logique. Mais toutes ces solennités que l'on vénère ont bien dû commencer par être nouvelles : il eût donc fallu les rejeter. Nouveauté ! Ne pouvait-on en dire autant jadis de l'enseignement même de Jésus-Christ[3]? Et puis, l'on oublie que ces fêtes nouvelles sont comme des ornements précieux qui enrichissent la sainte Église.

Cette Église, les martyrs l'ont édifiée dans leur sang, les docteurs des premiers âges l'ont consolidée, à nos pieux fidèles de l'embellir maintenant[4].

1. « Etsi enim quod noviter est institutum quibusdam sit dubium, nec tamen manifeste veritati contrarium, boni est hominis quae dubia sunt in meliorem partem interpretari. Nec timeo hanc festivitatem suscipere, etiamsi minus videatur habere rationis... dum plena sit pietatis » (pp. 135-136) « ... Sicut enim nemo te cogit ut eam [celebrationem] suscipias, ita nec tuum est quemquam compellere ut ab ea desistet, quam et suscipere sit pium et rationi consentaneum et opportunum » (pp. 137-138) « ... Etsi quae dicimus non videantur necessaria, plena tamen pietatis non debent refelli quae non possunt refutari » (p. 138).

2. « Praetermitto quod plerique praetendunt ad solemnitatem de qua nunc agimus commendendam revelationem, scilicet (ut aiunt) cuidam venerabili abbati super hoc factam... Non enim opus est inducere dubia cum habeamus certa, vel quae plurimum commendat tam ratio quam authoritas » (p. 138). Comparer S. Bernard, *P. L.*, CLXXXII, col. 335. A remarquer aussi l'appui sur le *ratio et authoritas* répliquant à S. Bernard, *ib.*, col. 333. — Il s'agit toujours de la vision d'Helsin, Cf. *P. L.*, CLIX, col. 323.

3. « Illud etiam tuis adjunxisti calumniis praesumptuosum esse, id nec a fidelibus institui quod nulla antiquorum Patrum auctoritate possit roborari, qui si hanc, ut ais, solemnitatem indicassent rationibus nunquam eam praeteriissent » (Cf. S. Bernard, *loc. cit.*, col. 333 B). « Sed hac profecto ratione quidquid tempore aliquid novum institutum est refelli posset ; tam videlicet Novum Testamentum, et nova Christi sacramenta antiquis superaddita, quam caetera quae Sancti Patres ad nostram doctrinam salubriter scripserunt... » (p. 137.)

4. « Priores quidem Patres praedicatione sua Ecclesiam fundantes civitatem Dei aedificarunt, posteriores vero eam exornare studuerunt, et processu temporis tam Ecclesiasticorum quam saecularium doctorum pariter scientia crevit ut perciperent multa quae non fuerant animadversa... Dum persecutio in primitiva daeseviret ecclesia, satis spiritualibus viris fuit eam aedificare si non possent exornare, pacem vero Ecclesiae iamdudum divina gratia largiente, paulatim

On dit : N'allons-nous pas être conduits à honorer aussi la Conception des parents de Marie ? On pourra à bon droit prétendre que leur conception annonce celle de Marie. En si beau chemin, pourquoi s'arrêter ? Pourquoi ? Parce que, conclut Abélard d'un raisonnement assez touffu, parce que Marie est à part, parce que la joie que sa conception annonce est d'un ordre spécial, parce que cette joie s'étend à l'univers entier [1].

On dit : De cette conception l'Écriture ne parle pas! Raisonner ainsi, c'est ne rien prouver parce que l'on prouve trop. Il faudra conclure que la Nativité de Jean-Baptiste, dont il est écrit qu'elle sera pour plusieurs un sujet de joie, a plus de grandeur que celle de Marie, la mère du Dieu Sauveur! D'ailleurs, le silence même de l'Écriture doit s'expliquer : on doit y suppléer par des inductions puisées dans l'Écriture elle-même ; or, tout ce que la Bible nous dit de la gloire de Marie nous convie à lui attribuer une nativité toute glorieuse, une conception toute glorieuse [3].

On dit — et la révélation est formelle en ce point — Conception suppose désordre, volupté ; suppose presque péché. Quel objet de culte trouvera-t-on donc en une conception? Qu'on honore la Nativité de Marie, rien de mieux, mais sa conception, non [4].

institui coeperunt... quae ad divini cultus amplificationem congrua sunt indicata... unde et ipsam dominicae matris nativitatem non ex longo tempore constat haberi solemnem » (p. 137).

1. S. Bernard avait dit : « Quasi et quivis non queat scriptum aeque producere in quo videatur idipsum mandare et de parentibus suis iuxta Domini mandatum » (Exod. 20[12]). *Honora patrem tuum et matrem tuam. P. L.*, CLXXXII, col. 335, A. Et voici la réponse : « Universalia inferiorum causae sunt, ut animal hominis et homo est quia animal, non tamen homo est si est animal. Et cum sit concubitus causa partus, verum est aliquam peperisse quia concubuit, non tamen verum est peperisse eam, si concubuit, sed e converso a partu magis ad concubitum iuxta rei naturam tanquam ab effectu ad causam argumentum ducitur necessarium... saepe... contingit ut cum duo pariter aliquid bonum fecerint alter inde praemium ferat, quod alteri denegatur, cum personae dignitas illum magis quam istum commendet... Habet Laurentius festivitatem quia Martyr Domini occubuit ; non habet Isaïas quamvis in eo eadem reperiatur causa. Noli ergo causam quam induximus ad conceptionem summae virginis celebrandam etiam ad precedentium parentum eius conceptiones referre..... Quae sanctior omnibus extitit excellere omnibus debuit privilegio solemnitatis, et tanto magis gaudium afferre mundo quanto solus quam peperit, per ipsam magis omnibus appropinquavit... » (pp. 127-128).

2. « Numquid... Nativitatem Joannis qui sanctificatus dicitur natus nativitate Mariae preferemus...? Revera ita est si scripturae authoritatem magis attendamus quam personarum dignitatem... Cum igitur Matrem Domini longe digniorem constet esse Joanne, numquid auctoritas scripturae poterit eius nativitatem praeiudicare, ut videlicet, Joannis nativitas... sit magis celebratione digna?... » (pp. 118-119).

3. « ... Hinc patenter colligitur ex ipsis rerum eventibus ad quantam gloriam producta sint Mariae novissima, ut propter hoc venerentur etiam priora, tam Nativitatem scilicet ipsius quam Conceptionem de qua agimus » (p. 120. Cf. aussi p. 119).

4. Voyez textes de S. Bernard, *P. L.*, CLXXXI, col. 333 D et 335 C. Je cite seulement ces paroles d'Abélard : « Sed cum eius conceptio immunis non videatur a peccato iuxta illud Psalmistae : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea* nonnulli huius Conceptionis noviter institutam calumniantur solemnitatem, quae in peccato ut dicitur carnalis con-

C'est ici l'argument de fond de l'opposition. Avant d'essayer de l'aborder, notre auteur commence par déclarer vaine la distinction que veut établir S. Bernard entre la Nativité et la Conception. Les mêmes raisons qu'on allègue contre le culte rendu à la seconde valent toutes contre le culte rendu à la première : l'argument d'Ecriture d'abord, puisque les versions du Ps. 50 reçues par l'Église romaine mettent le péché à la naissance de l'homme tout autant qu'à sa conception; l'argument de tradition, l'argument tiré de la concupiscence, puisque des faiblesses charnelles accompagnent l'entrée en ce monde de tout enfant d'Adam; enfin et surtout ce fait, qu'à la Nativité le péché originel est déjà contracté[1].

Ensuite, et Abélard l'entrevoit sans faire malheureusement rendre à cette idée tout ce qu'elle contient, ce désordre, ce péché sont le fait des parents qui engendrent et non de l'enfant qui, n'existant pas, ne saurait être souillée[2].

Dès lors, du fait de cette volupté, que conclure contre Marie? Rien, absolument rien. La gloire d'un martyr n'est pas ternie par le péché du bourreau qui le met à mort; Marie ne fut pas souillée par ceux qui l'appelaient à la vie dans la concupiscence[3].

D'ailleurs, pourquoi jeter ainsi comme un déshonneur sur l'acte conjugal? Pourquoi y attacher le caractère d'une faute? Toute conception est un don de Dieu, une grâce. Sara et Rébecca prient pour obtenir une postérité, Dieu les écoute, les visite et elles conçoivent. Va-t-on faire de Dieu le complice d'un péché[4]?

Que la volonté s'y mêle, soit; mais ce fait ne retire pas à la conception son caractère de don de Dieu. Si elle est un mal, Dieu sait en tirer le bien. Ne fait-il pas tourner à sa gloire, à la gloire de ses martyrs, le péché de leurs bourreaux? La volupté est à l'origine de Marie? Concluons que bienheureuse et bénie est cette concupiscence qui nous vaut la Sainte Vierge et qui a été pour elle la condition de ses grandeurs futures, puisque c'est dans cette volupté qu'elle a pris existence[5].

cupiscentiae facta, magis luctu quam gaudio iudicatur digna » (p. 118). La même idée revient sans cesse. (Voir p. 118.)

1. « ... Multo minus immunditia Conceptionis illi est imputanda quam peccatum illud quando est nata. Vide ergo ne si festivitatem conceptionis infirmare coneris, multo magis solemnitatem Nativitatis improbare videaris... » (p. 123).

... Attende quia eam (Mariam) (mater) etiam peccato peperit, secundum communem generationem : quam ipsam etiam continet verior translatio Psalterii... ut Romana tenet ecclesia... in delictis peperit me mater mea... (p. 124).

La distinction théologique entre Conception et Nativité est aussi rejetée par l'anonyme de Heiligenkreuz. Nous y reviendrons. Abélard s'appuie sur S. Augustin et Bède (pp. 124, 125).

2. « Certe peccatum illud concupiscentiae, vel carnalis voluptatis malum in quo, ut dicis, conceptio facta est Mariae quae nondum erat; quod enim non est peccatum utique habere non potest » (p. 123). C'est l'argument d'Osbert de Clare dans le *De Conceptione*.

On remarquera l'argument *ad hominem* contre S. Bernard qui nie la sainteté chez qui n'est pas encore : « Non valuit ante sancta esse quam esse : siquidem non erat antequam conciperetur » *P. L.*, CLXXXII, col. 335 B et la réplique : « Quod non est peccatum habere non potest. »

3. « Numquid et Martyris passio est culpabilis quia ex iniquitate infertur persecutoris? Aut conversio Pauli non debuit esse festiva quia in gravibus eius, ut diximus peccatis est facta? » (p. 123; cf. aussi p. 121).

4. Voir les textes cités page 287, note 8.

5. « Quod si maxime in conceptione Mariae immundum semen accuses quia

Comme l'on se montre difficile vraiment! L'Écriture n'a pas de ces dégoûts. Les Juifs ont fêté Esther. Or, rien d'édifiant dans son histoire. Disons mieux, tout y est scandaleux : et l'alliance avec un païen et les procédés employés pour le séduire. Et tout cela pour un intérêt restreint au temps, restreint à une nation! Pourquoi tant de scrupules lorsqu'il s'agirait de vénérer un acte générateur accompli par deux saints en vue de mettre au monde celle qui devait donner à l'univers entier son Sauveur[1].

S'enhardissant toujours, Abélard finit par dire : Nous aurions en notre possession le lit où fut conçue Marie, vous verriez de quel culte il serait l'objet. Bien plutôt honorons, entourons de nos respects l'acte même qui nous a donné Marie, la substance même dont a été formé son saint corps[2].

La conclusion se dégage : admettez à l'origine de Marie la volupté, donnez à sa conception le caractère que vous voudrez, vous ne détruirez pas ce fait : c'est la conception de Marie; cette conception nous présage de grands biens, des biens incomparables; il la faut donc honorer.

Mais a-t-on prouvé que Marie, que l'âme de Marie ait jamais été souillée par le péché? Non, certes, on ne le prouve pas. Tout, au contraire, invite à lui attribuer une perpétuelle innocence.

On croit avoir tout fait, tout accordé, si on admet qu'elle fut purifiée dès le sein maternel, qu'elle naquit en toute sainteté; on croit être quitte envers elle si l'on admet que Jésus-Christ n'a pas refusé à sa mère le privilège dont il honora la naissance de son précurseur, si l'on tient même, avec l'abbé de Clairvaux, que la purification de Marie fut éminente. Tout cela est bien, mais ce n'est pas assez et l'on injurie la Sainte Vierge si en toutes choses on ne la met pas toujours au-dessus des plus grands[3].

Argument de convenance, c'est vrai, mais argument qui s'appuie sur l'Écriture, car certains textes ne prennent leur sens plénier que dans l'hypothèse d'une perpétuelle et universelle pureté chez Marie, argument dont S. Augustin admettait la haute valeur, quand il déclarait ne point vouloir entendre parler de péché quand il s'agissait de Marie[4].

totius est origo peccati, numquid et totius quod sequitur est origo boni? Quippe qui nascitur bonus futurus non esset, nisi conceptus praecessisset » (p. 127).

1. « Esther dispensatorie gentili est copulata, quam omnino copulam Judeis lex interdicebat. Parebat libidini regiae, nec fortassis absque propria voluntate... se adornando... soli (Esther) videmus (festivitatem) reservatam... serviendo concupiscentiae malo..... Parentes Mariae legitime sunt permixti ad sobolis propagationem... » (Voir toute la p. 133. Cf. *Esther*, 2 ¹²⁻²³; l'auteur semble un peu forcer la note de la Bible).

2. « Neminem certe fidelium arbitror esse qui si lectulum illum inveniret quo Dei genitrix concepta fuit, non ei reverentiam exhiberet... Quanto magis autem illi semini unde tam Mariae quam Domini corpus est formatum honorem nos convenit exhibere debitum... » (p. 135).

3. « ... Sufficit tibi iuxta opinionem tuam eam (Mariam) Joanni adaequare, ego vero ex ipso veritatis testimonio eam Joanni praefero, nec solum de Conceptione, verum etiam et de Nativitate... » (p. 130). Voir aussi p. 125 et ces paroles : « Ego autem eam magis semper asseram sanctam quam sanctificatam... » (p. 130).

4. « Nec quando agitur de peccato humani generis eam sicut ceteros illi subiaceas quam immensus Ecclesiae doctor Augustinus ab huiusmodi quaestionibus prorsus vult exclusam... et tu eam, statim ut fuerit, peccato asseras sordidari..... Quam si ab omni macula peccati non dicamus semper alienam non

Privilège inouï! Sans doute. Mais il ne fait pas de Marie l'égale de Jésus conçu sans tache du Saint-Esprit; puisque c'est en vue de Jésus, afin de lui préparer une demeure digne de lui, une mère sans tache, que ce privilège fut conféré à la Vierge. Si nous exaltons la Mère, c'est pour la rendre moins éloignée de la sainteté du Fils, moins indigne de porter en elle le Verbe de Dieu, et en somme ceux-là seuls attaquent Notre-Seigneur qui abaissent sa mère[1].

Quant à nous expliquer le comment de cette exemption du péché originel, l'auteur ne l'essaie qu'à peine. Il ne répugnerait pas à admettre chez Anne et Joachim un acte conjugal sans volupté, analogue à celui qu'eussent accompli Adam et Ève dans l'état d'innocence[2].

Ne lui demandez pas non plus en quoi précisément consiste cette conception sans tache, cette exemption du péché; ce sont là questions qui ne se sont point posées ou du moins qui se posent à peine; la controverse s'ouvre seulement autour de la fête, et Abélard, cantonné sur le terrain défensif, ne sort guère de son rôle pour faire œuvre constructrice. Lui, ou l'auteur quel qu'il soit du traité, nous a laissé des aperçus originaux, hardis, mais qui n'étaient pas de nature à faire avancer la solution du problème, pas même à poser ce problème en tout son jour.

(*A suivre.*) A. Noyon.

video ubi reperias illam cui dicitur sponsam : « *Tota pulchra es amica mea et « macula non est in te... Hortus conclusus, fons signatus. Una est columba « mea, una est matri suae electa genitrici suae...* » Si hoc generaliter ad Ecclesiam referas... non poterit stare veritas... (Maria) semper hortus conclusus et fons fuit signatus ad quam divina protectione semper munitam, omnium muro virtutum vallatam diabolus accessum non habuit, nec immunditiae suae ullum impressit vestigium; aut puritatem eius tanquam limpidissimi fontis, quam sibi Dominus propria tanta Spiritus sancti arca consignavit : suggestionibus... potuit praeturbare... » (pp. 124, 125).

1. « ... Nec nos illa eius terreat calumnia : quod si etiam matrem Mariae... ponamus sine peccato concepisse, non hoc sit Mariam laudare sed... laudibus... Christi detrahere. »

... C'est l'argument de S. Bernard, *P. L.*, CLXXXII, col. 333 B. — Réponse : « Nec dubium est ad laudem Filii pertinere quidquid ipse fecit pro Matris honore... » (p. 136; voir aussi p. 128).

2. « Quid impedit credere hanc gratiam Dominus parentibus suae genitricis posse et velle conferre ut absque omni carnalis concupiscentiae labe sanctissimum illud corpusculum generarent... Non dubitamus parentes primos sine peccato ad humani generis propagationem in Paradiso filios esse procuratos... » (p. 129).

# NOTES ET CRITIQUES

**E. Vacandard, *Études de Critique et d'Histoire religieuse*. Deuxième série, in-12 de III-308 pages (Paris, Gabalda, 1910).**

Sous ce titre, M. l'abbé Vacandard vient de réunir en volume quelques articles récents et publiés par lui dans des revues diverses, mais tous intéressant les études religieuses, où l'on sait que l'auteur se montre toujours un de nos critiques les plus avertis.

Trois sont d'ordre proprement historique : « le service militaire et les premiers chrétiens », écrit à propos du *Militia Christi* de M. Harnack; « la question de l'âme des femmes et le Concile de Mâcon », quelques pages seulement, mais lumineuses, sur cette absurde légende répétée à plaisir par d'innombrables primaires; « l'hérésie albigeoise au temps d'Innocent III », où il corrige, par l'autorité de M. Jean Guiraud, les appréciations trop optimistes de M. Charles Molinier.

Deux intéressent la théologie positive. C'est d'abord un article pour maintenir contre les outrances de M. Loisy « l'institution formelle de l'Église par le Christ », bon exposé des arguments connus, et surtout une étude sur « les origines de la confession sacramentelle ». Ici, l'auteur résume et sur certains points complète l'article plus étendu qu'il a donné sur la question au *Dictionnaire de Théologie catholique*. A propos de la confession, c'est toute la discipline primitive de la Pénitence qu'il expose en définitive : antiquité de la confession, personne du confesseur ou « économe » de la pénitence, matière de la confession, mode de la confession, moment de l'absolution (ce point n'est pas traité dans le *Dictionnaire*), réitération de la confession, tous éléments qui lui permettent de synthétiser, en terminant, les changements qui se sont produits « dans la discipline de la confession ». M. V. était préparé, par ses études antérieures, à se prononcer avec une incontestable compétence sur ces problèmes complexes : on sera heureux de trouver ici le dernier mot de sa pensée. Peut-être manque-t-il à cette étude, pour être complète, un chapitre sur la nécessité de la confession, où l'on montrerait comment l'ancienne Église a compris l'obligation de recourir au pouvoir des clés.

Le dernier article est entièrement théologique : l'auteur y étudie « la nature du pouvoir coercitif de l'Église », question de principe soulevée par les variations d'attitude que l'histoire constate chez les évêques et les docteurs en

matière de répression. Sans engager, dit-il, son sentiment propre (p. 220), il estime, après exégèse des textes du *Syllabus* et de l'Encyclique *Quanta Cura*, « que l'opinion de ceux qui réduisent le pouvoir coercitif de l'Église à la contrainte morale peut être soutenue » (p. 241). On sait que la théologie classique revendique pour l'Église le droit de porter des peines temporelles : en appendice, M. V. reproduit un article du P. Choupin qui soutient contre lui cette thèse. La comparaison de ces deux exposés contradictoires permet au lecteur de juger en connaissance de cause et suggèrera peut-être à plus d'un que des thèses aussi absolues ne répondent adéquatement, ni l'une ni l'autre, à la complexité de la question.

A ce propos, l'auteur tire un argument *a pari* des variations de la théologie sur les rapports entre l'Église et l'État. Mais les théologiens admettront-ils que Léon XIII, en écrivant l'Encyclique *Immortale Dei*, s'est mis, comme le pense M. V., « à l'école de Bossuet » (p. 265)? En tout cas, cette affirmation paradoxale devrait être plus fortement établie pour s'imposer aux tenants du pouvoir indirect.

On ne peut que remercier M. Vacandard d'avoir rendu accessibles, en les réunissant en un seul volume, ces études variées où l'amour sincère de l'Église s'accompagne toujours d'un égal respect pour les exigences de la méthode critique.

J. Rivière.

I. Abbé Lecigne, *Femmes de France :* 1° Mme de La Fayette, in-12 écu, 115 pages; — 2° Mlle de Montpensier, in-12 écu, 120 pages; — 3° George Sand, in-12 écu, 126 pages; — 4° Mme de Sévigné, in-12 écu, 116 pages; Paris, Lethielleux, 1911.

II. V. Bucaille, *Quelques Années de la Jeunesse de Montalembert*, in-8° iv-122 pages. Paris, Gabalda, 1911.

I. Voilà vingt ans environ que Jacquinet publiait la plus charmante des anthologies féminines : *Les Femmes de France*, poètes et prosateurs. Cet ouvrage a-t-il vieilli? Est-il épuisé?... Mais il paraît que le besoin d'une nouvelle collection, *Femmes de France*, se faisait sentir avec intensité pour « parfaire l'éducation littéraire de la femme contemporaine et développer des goûts de littérature saine » (avis de l'éditeur). « Nul mieux que M. le chanoine Lecigne, ajoute le libraire, n'étant plus à même d'accepter la direction de cette bibliothèque féministe », c'est donc lui qui, le premier, quatre petits volumes à la main, se présente à la femme contemporaine. Si la femme contemporaine n'est pas contente de ces volumes, elle aura tort : ils sont bien écrits et pleins d'intérêt. Mais si elle s'en contente, elle aura plus tort encore.

Quand on veut faire connaître Mlle de Montpensier, on oublie seulement l'essentiel si l'on n'*étudie* pas son attachement pour Lauzun. Et conclure que la *Grande Mademoiselle* fut la « *pauvre Mademoiselle* » (p. 117) serait faire trop de plaisir à l'ombre de Gaston d'Orléans, l'Altesse aux coliques. Mademoiselle eût plus que des prétentions à la chevalerie et à l'héroïsme; et je ne saurais la blâmer de n'avoir pas « voulu marcher dans le terre à terre de la sagesse ordinaire et commune » (p. 116). Je préfère Émilie à Prusias.

Il ne suffit pas de dire que Mme de Sévigné assistait à la messe et savait mieux l'élégance et le catéchisme que son curé (p. 89). Un chapitre sur la vie morale et religieuse de cette vraie chrétienne, que son confesseur traite parfois de « jolie païenne », n'eût manqué ni d'intérêt, ni peut-être d'importance dans un livre écrit pour « parfaire l'éducation de la femme contemporaine ».

M. le chanoine L. admire, sans réserves, le chef-d'œuvre de Mme de La Fayette. « *La Princesse de Clèves* est le vrai « lys de France », tout droit, tout blanc, immaculé » (p. 110). Cependant, n'est-ce pas de ce livre que M. d'Haussonville a écrit : « C'est le roman de la vertu purement humaine; sans doute, Mme de Clèves est chrétienne, mais pas une fois dans la lutte qu'elle soutient contre elle-même, elle n'appelle à son aide un secours surnaturel; pas une prière, pas un acte de foi »? (Haussonville, *Mme de La Fayette*, pp. 207-8, 209). De même Elmire dans *Tartuffe*. Mais le dix-septième siècle chrétien, le vrai « lys de France », ne jugeait pas la « nature » à ce point vertueuse.

Enfin, M. le chanoine L. éprouve beaucoup de sympathie, non pour les œuvres, certes, mais pour la personne de G. Sand. Il se contente de la mettre en Purgatoire (p. 7). Je ne discuterai pas son opinion. Comme il le dit fort justement : « C'est à Dieu seul de juger » (p. 120). Seulement, quelques-uns opposeront peut-être le critique de *Lélia* à celui de *Leila*. Vérité en deçà des... Alpes, erreur au delà?

II. Un livre excellent, c'est celui de M. V. Bucaille. Il raconte, en quelques pages sobres et rapides, l'une, sans doute, des plus belles histoires du monde, comment Ch. de Montalembert prépara le cri héroïque de sa vingt et unième année : « S'il nous eût été donné de vivre au temps où Jésus vînt sur la terre et de ne le voir qu'un moment, nous eussions choisi celui où il marchait couronné d'épines et tombait de fatigue vers le Calvaire... » Grâce à des *papiers inédits*, M. B. complète ce que nous savions des idées philosophiques, des préférences littéraires et des pratiques religieuses du futur défenseur de l'Église. Mais par quel secret a-t-il su se montrer intéressant, après le P. Lecannet? Personne ne pouvait mieux le comprendre ni le dire que l'auteur de la Préface, M. Thureau-Dangin. « A voir avec quelle émotion admirative, avec quel frémissement d'enthousiasme, vous suivez, chez cet adolescent, l'éclosion et le développement des généreuses aspirations, des résolutions vaillantes, je sens que, vous et vos amis, vous êtes décidés à vous le proposer comme modèle... Vous voulez, à votre tour, lutter et vous sacrifier pour Dieu et la Liberté... » M. Thureau-Dangin écrit plus haut : « Vous appartenez au groupe de jeunesse qui s'est donné le grand honneur de célébrer, il y a quelques mois, le centenaire de Montalembert et qui, seul, en cette circonstance, a su payer, envers une noble mémoire, la dette de la France catholique. » Le grand historien ne me pardonnerait pas si j'évitais de lui rappeler que le premier à se souvenir publiquement a été l'Institut catholique de Toulouse. C'est le 8 novembre 1910, qu'en présence de NN. SS. les Évêques, Mgr le Recteur célébrait magnifiquement celui qui « a fait quelque chose de plus grand et de plus durable que les meilleures lois, celui qui a créé, au sein de la France, une nation nouvelle, la nation des catholiques ». (*Bulletin*, 1910, p. 421.) J. MONBRUN.

*Le Gérant :* ÉDOUARD PRIVAT.

Toulouse, Imp. DOULADOURE-PRIVAT, rue St-Rome, 39 - 9359

# LE PRAGMATISME

## CRITIQUE[1]

On est autorisé à considérer le livre de W. James sur *le Pragmatisme* comme un ouvrage caractéristique et représentatif; car si la « nouvelle philosophie » est exposée avec plus d'intransigeance par Schiller ou par Papini, elle nous paraît à la fois plus mesurée et plus persuasive sur les lèvres du philosophe américain. En ce système où ne manquent rien moins que la précision et la cohérence, il a introduit les habitudes d'exactitude et l'esprit de finesse qui ont fait la fortune de sa psychologie; il lui a donné l'appui de son autorité; il l'a enrichi par l'abondance de son information, et, surtout, il lui a prêté le charme de sa parole vive, imagée, familière et pittoresque. W. James était un très agréable et séduisant causeur; il se gardait des allures impérieuses et du pédantisme aussi bien que des paradoxes et de la fantaisie débridée de tel ou tel *pragmatiste* que je pourrais nommer. Si donc la doctrine qu'il nous propose n'est pas admissible, malgré les précautions dont il la munit et les réserves dont il la protège, il faudra bien se résoudre à confesser qu'elle n'est de nature à nous convaincre ni à nous satisfaire.

### I.

Et d'abord, est-il vrai que la conception du monde et de la vie ne soit pas autre chose que la projection d'un caractère dans un système, l'incarnation d'une individualité dans une œuvre? Certes, il n'est pas question de nier l'influence de nos penchants sur nos idées, de notre vie affective sur notre vie intellectuelle;

1. Voir *Bulletin*, 1911, p. 249.

mais, inversement, ne doit-on pas affirmer que nos convictions se traduisent en inclinations et en sentiments? C'est une opinion erronée, parce que trop absolue, que d'envisager une doctrine comme le pur reflet de l'humeur d'un philosophe. Bonnes ou mauvaises, les preuves dont les grands penseurs ont étayé leurs « palais d'idées » prétendent à une valeur objective : saint Anselme ou Spinoza, saint Thomas d'Aquin ou Leibnitz, Descartes ou Auguste Comte ont fourni les raisons de leur croyance; et qui oserait réduire celles-ci aux impressions de leur sensibilité et aux mobiles de leur volonté ?

Rationaliste ou empiriste! Il est commode de classer sous ces deux types extrêmes toutes les variétés de l'espèce philosophique; mais cette distinction laisse subsister des catégories diverses et même opposées. Aristote, Berkeley, Hégel appartiennent-ils à la même famille? Condillac et Helvétius devront-ils être rangés dans le même groupe? Et chacun de ces types est-il si bien défini que plusieurs de ses traits essentiels ne conviennent au type contraire? Tel idéalisme s'accommode du déterminisme, tel sensualisme s'allie avec le théisme. La ligne de démarcation n'est qu'une sorte de limite souvent franchie de part et d'autre; la séparation ne se présente jamais nette et tranchée.

Et alors, le dilemme qui nous est présenté comme le point de départ d'une philosophie pratique destinée à suppléer aux insuffisances et aux impuissances de l'idéalisme et du matérialisme, n'est qu'un dilemme abstrait, très éloigné de résumer toutes les attitudes de la pensée en face des problèmes surgissant devant elle.

Vous voulez que je choisisse entre les idées ou les atomes, comme si la réalité n'était composée que des unes ou des autres. Mais si je m'y refuse, de quel droit m'obligerez-vous à prendre parti? Vous réfutez les rêves des idéalistes au nom de l'expérience et vous ruinez les lourdes constructions des matérialistes en les faisant éclater sous la pression de la pensée; mais votre effort laisse subsister tous les systèmes qui unissent les faits et les idées, l'expérience et la raison, la matière et l'esprit. Vous triomphez comme si nous étions condamnés à des solutions

exclusives; mais vos arguments et vos railleries n'ont aucune prise sur l'intellectualisme qui embrasse la réalité tout entière, qui se défend de sauter, d'un bond, jusqu'à l'Absolu ou de fléchir sous le nombre et le poids des phénomènes. Vous raisonnez toujours comme si le monde invisible était la négation du monde sensible, comme si nous étions obligés d'opter entre l'un et l'autre.

Tout au rebours, la connaissance humaine s'élève progressivement de l'univers à l'âme et de l'âme à Dieu. Tant que vous n'aurez pas démontré que cette ascension est chimérique et impossible, votre Pragmatisme sera injustifié ; car il n'a de raison d'être et de motif plausible que si toutes les voies où s'est engagée la Pensée humaine sont obstruées, semées de ronces et de fondrières. Or, vous ne vous engagez jamais sur celle qu'a tracée, au cours des siècles, cette *Philosophia perennis*, cette action collective, harmonieuse et progressive de notre race, cette ascension de l'esprit humain vers la vérité, et vous détournez les yeux lorsque vous apercevez, parmi les ombres et les nuages, les fanaux lumineux qui éclairent le chemin.

Parlons sans figures : les pragmatistes ont beau jeu quand ils s'en prennent aux chimères de l'idéalisme ou aux brutalités du matérialisme pour nous démontrer la nécessité d'une philosophie nouvelle destinée à remplacer ces systèmes; mais leur tentative ne serait valable que si nous étions réduits à choisir entre Kant ou Hume, entre Hégel ou Spencer. Telle n'est point l'alternative qui nous est imposée, et W. James débute par ce sophisme que les logiciens appellent *l'énumération incomplète*. Quoi qu'il en dise, nous ne sommes ni confinés dans la région des chimères, ni emprisonnés en des murs épais, et nous échappons à la captivité dont ils nous menacent par la marche résolue de la raison et le vol hardi de l'intelligence.

## II.

Cependant, on nous objectera peut-être que nous érigeons indûment le Pragmatisme en système, alors qu'il se donne

avant tout pour une orientation, une attitude, d'un mot : une méthode. Ainsi, il n'empiète en rien sur nos convictions personnelles et nos légitimes libertés. Rappelez-vous la *théorie du corridor :* les voyageurs d'un même hôtel communiquent entre eux par le couloir sur lequel s'ouvrent leurs chambres; le religieux, le chimiste anarchiste, le philosophe athée, le musicien qui les habitent ne sacrifient, d'aucune sorte, leurs croyances, leurs goûts, leurs occupations; ils se bornent à se servir de ce moyen pratique d'union transitoire et opportune.

Quoi donc! ne nous a-t-on pas affirmé que « la méthode pragmatique est avant tout une méthode permettant de résoudre des controverses métaphysiques qui pourraient autrement rester interminables »? (*Le Pragmatisme,* p. 56). Si j'ai bien compris, il nous donnera seul le pouvoir de résoudre les antinomies qui se dressent devant l'esprit. Le monde est-il créé ou est-il éternel? Détournons nos regards « de tout ce qui est chose première, premier principe, catégorie, nécessité supposée »... (p. 64). Soit; mais alors nous éliminons d'abord et d'emblée toute métaphysique. Singulière méthode qui consiste, pour répondre à une question, de s'abstenir de la poser! Tournons-nous « vers les choses dernières, les résultats, les faits » (p. 64). Comme si tout cela n'était profondément modifié par nos conceptions métaphysiques elles-mêmes! Car si le monde est l'œuvre fatale d'une évolution aveugle, « la chose dernière » c'est moi, mon intérêt, mon plaisir; le « résultat » c'est la satisfaction de mon égoïsme: les « faits » n'apparaissent plus que comme des événements nécessaires déterminés par leurs antécédents. Si le monde est créé par un Être intelligent et bon, la « chose dernière » c'est la gloire de son auteur, le « résultat » c'est la récompense ou le châtiment de nos actes; les « faits », lorsqu'ils dépendent de notre activité, deviennent méritoires ou coupables, selon qu'ils nous conduisent à notre fin ou nous en détournent.

Le « rationaliste » est-il forcément un assembleur de nuages, un abstracteur de quintessence que « le concret fait positivement frémir » et qui « préfère n'importe quoi d'incolore et de spectral »? (p. 76). Tout cela parce qu'il se défend de négliger les

principes qui dominent et expliquent l'expérience elle-même? Serait-il sage de ne tenir aucun compte des exigences de la raison? Lorsqu'il affirme que l'être « *en devenir* » ne subit un changement que par une force qui le transforme, que l'être qui commence reçoit l'existence d'une cause antérieure distincte de lui et antérieure à lui, énonce-t-il des « abstractions, » évoque-t-il des « spectres » ? Et à celui qui méprise le principe de causalité ne faut-il pas dénier la puissance de comprendre, d'expliquer, de connaître quoi que ce soit? « Qu'un seul instant rien ne soit, éternellement rien ne sera », a dit Bossuet. Un « pragmatiste » essaiera-t-il de contester cet axiome? Il se placerait alors, résolument, en dehors des conditions essentielles de la pensée. Et, pourtant, s'il consent à l'admettre, l'intellectualisme si décrié, rentre avec lui, s'introduit forcément dans notre logique, en dirige les démarches, en sauvegarde les déductions. — Il est aisé de pourfendre vaillamment « l'absolutisme, cette philosophie pleine de dédains pour les faits et fondée sur la logique pure ». (p. 78) — Nous n'éprouvons ni complaisance ni tendresse pour ces spéculations aventureuses qui perdent tout contact avec la réalité; mais lorsqu'un « théiste à l'ancienne mode » prouve l'existence de l'Être nécessaire par celle de l'être contingent, la réalité de l'Intelligence souveraine par l'ordre du monde, la légitimité de la croyance en Dieu par l'universelle persuasion des créatures raisonnables, bien loin de dédaigner les « faits », c'est en eux qu'il prend le point de départ de sa démonstration, c'est d'eux qu'il se sert, c'est sur eux qu'il s'appuie; sa logique n'est pas une forme sans matière, mais l'application des lois de la connaissance à la mouvante réalité des choses.

Si la valeur de ces affirmations consiste uniquement dans leur rapport avec la vie concrète, je demande comment nous pourrons apprécier la valeur de cette vie elle-même? Sera-ce par la méthode pragmatiste? Que l'on nous dise alors sur quoi nos jugements sont fondés et comment ils sont autorisés? L'existence du voluptueux, de l'ambitieux, de l'avare est, sans doute, une « vie concrète ». Si vous lui préférez celle de

l'homme chaste, humble et charitable, c'est apparemment pour des motifs, pour des raisons. Or, je vous défie de les énoncer, ces raisons et ces motifs, sans faire intervenir des idées, qu'il faudra, bon gré mal gré, comparer entre elles, associer ou disjoindre, choisir ou rejeter, assembler en arguments, grouper en synthèses, et nous voici en plein intellectualisme, puisque ce mot ne désigne pas autre chose que l'exercice et l'emploi de l'intelligence.

La théorie du *corridor* ne donne aucun moyen de réconcilier les volontés, encore moins les intelligences ; les voyageurs traversent le couloir de l'hôtel, ils y passent, ils n'y restent pas ; lorsqu'ils en sont sortis, le religieux va à l'église, le musicien à l'Opéra, le philosophe athée prononce un discours anti-clérical à la Chambre, le chimiste anarchique fait sauter une banque. Ils ne s'accordent que par le silence ou la convention d'éviter dans leur causerie tout ce qui les intéresse. Il n'y a pas d'harmonie entre leurs pensées, il n'y a pas concert entre leurs sentiments et leurs actions elles-mêmes, les « choses » qu'ils choisissent comme les objets de leur activité diffèrent par leurs caractères, leur valeur et leur nature. Je ne sais donc pas découvrir les avantages que présente une méthode qui n'obtient rien, qui ne mène à rien, qui nous enlise dans les faits sans nous permettre jamais de nous élever jusqu'aux idées.

## III.

Néanmoins, de même que le mouvement se prouve en marchant, on se flatte de nous faire admettre la nécessité du Pragmatisme en nous montrant qu'il parvient à résoudre les problèmes métaphysiques qui nous sollicitent et nous inquiètent, tels les problèmes de la substance, de la finalité, de la liberté.

De toutes parts on nous avertit que le concept de substance est une survivance grossière dont les idéalistes et les phénoménistes ont montré le caractère illusoire. « L'idée de substance se réduit au fait de la cohésion (des propriétés phénoménales), et derrière ce fait il n'y a rien » (p. 91). Je sais bien que M. James

rapporte et résume dans cette phrase la doctrine des nominalistes, aux yeux desquels les substances ne sont que des noms ou des mots. Cependant il semble l'adopter puisque d'après lui, on ne peut conserver la notion de substance qu'en se plaçant au point de vue pragmatiste qui fut, à l'en croire, celui de Berkeley et de Locke, et donc, des spiritualistes et des sensualistes.

A vrai dire cette assertion est plus que contestable, mais fût-elle vraie, nous lui pourrions opposer les définitions d'Aristote, de saint Thomas, de Descartes et de Leibnitz. Sans entrer dans une discussion qui nous mènerait trop loin et nous entraînerait peut-être hors de notre sujet, il nous est permis de remarquer que des phénomènes sans substance, à moins de se réduire au pur néant, vide et inexistant, par essence, doivent subsister en eux mêmes si on leur refuse le support qui les soutient, le sujet qui les unit, l'être enfin dont ils sont les modes et les apparences. Mais la difficulté, loin de s'évanouir, se dresse invincible et inéluctable, puisque les phénoménistes devront nous expliquer alors, comment les accidents se produisent, nous apparaissent, agissent les uns sur les autres, s'effacent et renaissent, se groupent et s'accordent, s'ordonnent ou se détruisent; à moins qu'ils ne leur attribuent un être individuel, propre et indépendant; dans ce cas, c'est aux phénomènes qu'ils prêtent indûment les fonctions, les propriétés, les attributs que les anciens philosophes réservaient aux substances; loin de nier celles-ci, ils les ont multipliées outre mesure et n'ont abouti qu'à les rendre indiscernables et inexplicables.

Matière, Esprit, ces deux réalités ne sont-elles opposées que parce que l'une séduit « les barbares » et que l'autre ravit « les délicats? » N'est-ce point plutôt par ce qu'il n'existe aucune commune mesure entre le mouvement et la pensée, parce que la quantité ne se résout pas dans la qualité, parce que la simplicité de la conscience répugne à la divisibilité de l'étendue? Mais cette qualité, le Pragmatisme est également incapable de l'établir ou de l'abolir.

Au-dessus d'elle, en tout cas, transcendante et parfaite, s'élève la substance divine et on n'arrive pas à comprendre qu'un phi-

losophe aussi pénétrant que W. James, reconnaisse même valeur à la théorie professant que le monde fut l'œuvre de la matière et à celle proclamant qu'il fut l'œuvre de Dieu. « Sous deux noms différents, écrit-il, elles ont exactement la même signification et la discussion n'est qu'une affaire de mots » (p. 99). Tout au rebours, ce problème n'est pas seulement la grande question, mais, en un sens, la question unique. Le philosophe américain fait dépendre la *valeur* de Dieu de la *valeur* du monde. « Un Dieu qui subsisterait après l'accomplissement de son œuvre, après l'écroulement de son univers, ne vaudrait absolument rien de plus que ce que cet univers ne valait » (p. 99). Singulière conception qui ne tient aucun compte de l'excellence infinie de l'Être souverain, de son absolue liberté, de son indépendance à l'égard de l'Univers, alors que celui-ci n'augmente en rien la perfection, le bonheur, la gloire de son auteur. W. James prétend que le passé du monde, son origine, sa provenance importe peu, parce que son état présent se présente comme indépendant de ses conditions d'existence ; ce qui nous intéresse, d'après lui, c'est son avenir auquel serait liée notre destinée. Le pragmatisme intervient ici pour que la conception de cet avenir soit conforme à nos aspirations, nous aide à les réaliser, nous serve à la préparer.

Réfléchissons-y un instant ; cette scission est insoutenable, car notre destinée est déterminée par notre origine, et si notre cause finale ne s'identifie pas avec notre cause efficace, notre effort vers elle est absolument vain. A quoi me servira une *vérité* affective et pratique, si elle confère une valeur à une chose inexistante, telle que la vie immortelle qui, dans l'hypothèse pragmatiste, n'est garantie que par mon désir? Quel rapport y a-t-il entre l'intensité de mon désir et la réalité de son objet? Est-ce bien le mot de *vérité* qui convient à ce penchant et ne faut-il pas l'appeler simplement une tendance? Or, il est sans doute possible de démontrer qu'une tendance jaillie des profondeurs de notre nature implique la réalité de son objet; mais cette démonstration n'est valable que grâce à un appareil dialectique construit par l'intellectualisme et utilisé suivant ses métho-

des et ses procédés; le Pragmatisme échouera toujours dans cette entreprise et demeurera acculé à une pétition de principe. En effet, si le motif qui nous fait adhérer à une croyance est son utilité, son efficacité, sa bienfaisance, c'est parce que, précisément, ces avantages sont une conséquence de sa vérité. Déclarer vraie, par exemple, la croyance à la vie future parce qu'elle est de nature à élever, à fortifier, à encourager, à consoler l'âme, c'est obliger l'être humain à un genre de vie, à un renoncement, à une abnégation, à des privations, à des sacrifices, justifiés assurément, *si* l'âme est *vraiment* immortelle, mais inhumains et absurdes si la mort est la fin de tout; car c'est un droit et même un devoir pour l'homme de chercher le bonheur, et s'il ne lui est pas réservé après la vie, il est parfaitement légitime qu'il désire l'obtenir ici-bas suivant ses forces et sa manière. Cette politique des résultats, si l'on me passe cette expression, n'est pas seulement décevante, mais immorale; orienter sa vie d'après un dogme que rien n'impose à la raison, c'est se contraindre à être dupe, et si les événements de l'existence nous réduisent, parfois, à cette attitude, nous protesterons toujours contre une philosophie qui, non contente de la justifier, tendrait à l'ériger en obligation morale et à la considérer comme un *criterium* de vérité.

Il n'est pas exact que le finalisme soit indémontrable; tous les sophismes ne parviendront pas à prouver que l'œil n'est pas fait *pour* voir et l'oreille *pour* entendre. Il n'est pas vrai qu'il soit stérile, car la connaissance certaine de la fin d'un être permet de découvrir sa nature, puisqu'une opération n'atteindrait jamais sa fin, si le principe qui la produit n'était adapté à son terme ou en rapport avec lui et proportionné à lui. Mais si les causes finales sont une illusion, leur caractère bienfaisant ne peut leur conférer la réalité, pas plus que si elles sont douteuses, il ne peut nous donner la certitude de leur existence.

Il en faut dire autant de la liberté qui est tout autre chose que « l'apparition de certaines choses nouvelles dans le monde » (p. 118). En effet, ou ces choses nouvelles requièrent un acte créateur, mais attribut des êtres finis, le libre arbitre n'est point

une création, une production *ex nihilo ;* ou ces choses nouvelles ne sont qu'une modification, un changement, une transformation de la réalité déjà existante, et cela peut très bien se concilier avec le déterminisme, l'enchaînement rigoureux des causes et des effets. Enfin ce caractère bienfaisant qui, d'après les pragmatistes, nous fait souhaiter d'être libres et nous persuade que nous le sommes n'exclut pas le caractère malfaisant d'un pouvoir qui, limité et combattu comme il l'est en nous, est aussi bien la source de nos fautes et la condition de nos malheurs que l'artisan de notre mérite et de notre félicité.

En somme, loin de résoudre les contradictions apparentes, le Pragmatisme suppose, d'une part, qu'elles sont insolubles, et, d'autre part, nous impose le devoir d'agir, de nous décider, de croire, comme si elles étaient résolues.

## IV.

Sera-t-il plus efficace pour dénouer le conflit qui met aux prises les monistes et les pluralistes? De fait, nous savons que le philosophe américain réserve pour ces derniers toutes ses sympathies.

A l'en croire, l'unité *noétique* de l'univers est un postulat de l'action, une forme créée par le besoin de penser, et donc une unité abstraite.

C'est l'action qui nous porte à imaginer le contenu temporel et spatial pour expliquer comment s'entretiennent les diverses parties de l'univers; car le contact que nous leur attribuons est une conséquence de leur influence réciproque; c'est elle qui nous élève à une cause unique, groupe les individus dans l'unité de l'espèce et les espèces dans l'unité du genre, hiérarchise les fins secondaires et immédiates dans l'unité de la fin dernière. Tout cela n'est qu'une abstraction, et n'est admissible que dans l'ordre pratique.

Toujours la même préoccupation : mettre en présence deux solutions fausses qui ne peuvent nous satisfaire et nous offrir le Pragmatisme pour nous contenter. Mais pourquoi serions-nous

monistes ou pluralistes? Ce terme d'unité n'implique ni l'absorption ni la confusion des choses. L'intellectualisme professe qu'il y a *des* êtres finis et *un* être infini, absolument transcendant à tout mode, à toute espèce, à tout ordre créé. Dès lors, l'unité du monde n'est pas une pure abstraction parce qu'elle provient de l'unité d'origine et de l'unité de fin. Il ne dépend pas de nous de subsumer sous une même catégorie les êtres d'une même espèce ou les espèces du même genre : si nous ne rangeons pas les poissons dans l'espèce des oiseaux, ni les fleurs dans le genre des étoiles; si nous classons les baleines et les chiens parmi les mammifères, ce n'est point du tout pour adapter nos conceptions théoriques à nos manières d'agir, mais parce que nos exclusions et nos classifications reposent sur l'absence ou la présence de propriétés réelles; nos conceptions sont abstraites, sans doute, mais ces abstractions ne sont gratuites ni arbitraires; elles s'appuient sur des qualités concrètes et, suivant le langage expressif de l'École, nos généralisations se fondent sur la réalité : *cum fundamento in re*.

Ce n'est pas davantage l'action qui, par la chaîne des causes secondes, nous relie à l'unité de la cause première; c'est l'intelligence qui, découvrant dans les choses multiples et finies une participation à l'Être infini, une communication créée, une imitation de son Essence, en infère l'activité dérivée des causes secondes et donc l'unité de la cause parfaite et première. « On a cru, dit W. James, qu'il fallait que la doctrine de l'absolu fût un article de foi affirmé d'une manière dogmatique et intransigeante (p. 152). » — Il est facile de repousser une doctrine que l'on a préalablement travestie. Il n'y a pas ici « d'articles de foi », ou, si l'on veut, cette *croyance* suppose une démonstration rationnelle; le « dogme » est un dogme logique et son « intransigeance » découle des exigences mêmes de la pensée. Nous affirmons l'absolu parce que, sans lui, l'existence du relatif est contradictoire, parce que tout devenir suppose un sujet qui évolue et une cause qui fait passer ce sujet de la puissance à l'acte. Ici, encore, le Pragmatisme ne nous octroie aucune lumière ni aucun secours.

## V.

Il est étrange que l'on préconise la Philosophie nouvelle comme un retour au sens commun. On désigne sous ce terme l'ensemble des convictions universelles avec lesquelles doivent se concilier et se combiner les vérités nouvelles. Or, ces antiques vérités sont, paraît-il, « des découvertes faites par certains de nos ancêtres, à des époques extrêmement éloignées de la nôtre, et qui ont réussi à se maintenir à travers l'expérience de tous les siècles postérieurs » (p. 160). Traduisons en donnant des exemples: de même que Newton a découvert la loi de la gravitation ou Pasteur l'origine microbienne de nombreuses maladies, à quelques-unes des époques de la préhistoire, quelqu'un de nos ancêtres a découvert qu'il faut respecter ses parents; un autre, que le mensonge est un mal; celui-ci le principe de causalité; celui-là le principe de contradiction. Ainsi, progressivement et lentement, s'est construit l'édifice intellectuel qui nous abrite, le refuge moral qui nous protège.

En ce cas, notre structure mentale est l'œuvre des quelques hommes de génie qui nous ont légué les vérités dont ils sont les pères? On ne saurait être plus résolument évolutionniste; mais il reste à expliquer comment et pourquoi l'humanité a adopté ces manières de preuves? Si elle était capable de les apprécier, de les distinguer, de choisir entre elles, d'y adhérer, c'est donc qu'elle possède la faculté de comprendre, de juger, de distinguer le vrai du faux, de séparer le bien du mal. Alors, prenez garde à l'intellectualisme; il est fondé, autorisé, nécessité par son emploi.

De plus, des êtres capables de ces opérations rationnelles sont assez bien doués pour reconnaître une vérité lorsqu'elle se dresse devant eux; mais en ce cas ils ne sont pas obligés de la recevoir des autres; elle surgit en eux, au contact de la réalité qu'elle représente, qui s'unit à eux dans l'acte de la connaissance. Aussi bien, si quelques-uns les avaient découvertes avant les autres et pour leurs descendants, il resterait à décrire la genèse de ces

vérités dans ces esprits privélégiés. Car il faut supposer ou bien qu'elles furent engendrées par les nécessités de la vie, et alors, avant leur découverte, comment la vie était-elle possible sans elles? ou bien qu'elles impriment à l'existence une direction déterminée, et, dans cette hypothèse, elles doivent être antérieures à la vie pratique et ce n'est point de ses tendances qu'elles sont nées.

La science (nous dit-on encore) a dépassé le bon sens; elle organise ses données, elle interprète ses affirmations, mais ses théories ne sont que des fictions utiles, des symboles conventionnels, des moyens commodes nous permettant d'agir sur la nature, d'employer à notre usage, en les dirigeant, les forces qu'elle recèle. Cependant, s'il est vrai que la science n'atteint pas le fond de l'être, la chose en soi, nous ne saurions admettre que ses lois soient purement subjectives. En effet, une loi est un mode d'action régulier, constant et uniforme. Or, d'où vient cette constance de l'effet sinon de la permanence de la cause? Une opération qui se répète, identique dans ses résultats et spécifiquement distincte suivant les êtres qui l'exercent, révèle un principe spécial et permanent dont elle nous fait connaître, en partie, la nature par les propriétés que découvre notre expérience.

Enfin, la Métaphysique ne se confond, il est vrai, ni avec le bon sens ni avec la science, mais elle n'est qu'un jeu d'esprit si elle ne tient pas compte des données de l'expérience universelle; ces trois modes de connaissance ne doivent pas être conçus comme des domaines séparés, sans communication possible : elles m'apparaissent plutôt comme trois sphères concentriques ou comme trois démarches de la pensée pour s'élever, du fait à la loi, de la loi à la nature et à l'essence des choses, et en ces diverses régions l'âme humaine ne peut exercer sa maîtrise sur l'univers et essayer de résoudre les énigmes qu'il nous pose que grâce à l'intelligence, reflet de l'éternelle Lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde.

## VI.

La définition de la Vérité telle qu'elle est formulée par W. James est le fruit d'une équivoque. Est vraie, nous dit-il, toute idée assimilable, valide, obtenant notre adhésion vérifiable; est vrai ce qui est efficace, utile, ce qui sert, « ce qui paie ».

On a raillé, à ce propos, le Pragmatisme, comme une philosophie d'ingénieurs et de banquiers, convenant à des hommes d'affaires et à des arrivistes. Ses partisans se sont indignés de ces accusations, et ils protestent qu'on les a mal compris ; ils ne dédaignaient pas, ils ne négligeaient pas la vie morale; ils ne veulent pas être confondus avec les matérialistes et ce qu'ils mettent en doute, ce n'est pas la dignité de la personne humaine ou le prix de la vie, c'est la valeur de la raison. Donc, lorsqu'ils réclament des vérités qui payent, ils entendent celles qui nous procurent des biens spirituels et pas, uniquement, des avantages matériels. Ce point accordé, allons-nous convenir qu'une idée vraie est une idée vérifiable? En aucune façon; ce serait prendre un signe de la vérité et un moyen de la découvrir pour sa définition et son essence. S'il est permis d'imiter le langage concret de W. James, je dirai qu'à ses yeux un cigare est *vrai* parce qu'au contact de la flamme il exhale une vapeur et procure une saveur caractéristique; et c'est parce qu'ils ne produisent pas ces résultats que les cigares peints, les cigares en sucre, en chocolat, en papier sont faux.

A cela l'on peut répondre : Ce n'est pas parce qu'on le fume qu'un cigare est vrai; mais, tout au rebours, c'est parce qu'il est vrai qu'on peut le fumer. Couché dans sa boîte, au bureau de tabac, il est aussi vrai qu'entre les lèvres de celui qui lui demande un plaisir complexe et bizarre. La vérification manifeste la vérité, mais elle ne la constitue pas ; l'Amérique existait vraiment avant sa découverte par Christophe Colomb, les planètes décrivaient une ellipse autour du soleil avant que Képler n'eût formulé la loi de leur révolution. Combien de vérités n'ont jamais été contrôlées ! Combien de *vrais* diamants qui giseront toujours,

inconnus, au fond des couches géologiques! Combien de *vraies* vertus cachées dans les obscurs replis des cœurs humbles demeureront ignorées!

Il est bien évident que, *pour moi*, la vérité *devient*, se *forme, naît* dans mon esprit, mais elle ne produit la tige et l'épi de la connaissance que parce qu'elle était déjà le blé de la vérité lorsque le grain en fut semé dans le terrain fertile de l'intelligence.

Au reste, si la vérité est identique à sa vérification, celle-ci doit être répétée et renouvelée pour chaque cas particulier. C'est une inconséquence d'attribuer à un individu distinct les caractères qui conviennent à tous les individus du même genre, car comment saurez-vous qu'ils appartiennent à ce genre si vous n'avez institué une vérification spéciale pour chacun d'eux?

Ne dites pas que la difficulté est la même pour un intellectualiste, car celui-ci croit au témoignage de ses sens, à la validité de ses analyses, à l'efficacité de l'induction, à la valeur du raisonnement. Vous semblez admettre des croyances absolues et inconditionnelles; songez que cette concession est très dangereuse. Si vous soustrayez au Pragmatisme les principes que vous considérez comme « évidents », c'est donc que l'évidence peut être perçue et affirmée sans vérification. Mais s'il y a des vérités indépendantes du contrôle, antérieures, extérieures, supérieures à lui, prenez garde que tout votre édifice ne tombe en ruines, puisque sa base elle-même est ruineuse; car c'est la même *intelligence* sans doute qui conçoit des idées, forme et assemble des jugements, et si « elle perçoit immédiatement certaines relations », de quel droit lui déniez-vous le pouvoir de connaître celles qui en découlent logiquement? Si les lois rationnelles sont légitimes et valables pour les premières, il faut nécessairement qu'elles s'appliquent aux secondes.

A l'intellectualisme qui considère l'idée comme une représentation, non certes adéquate, mais pourtant exacte de la réalité, le Pragmatisme oppose sa théorie de l'idée *guide*, « nous permettant de nous mouvoir au milieu de la réalité » (p. 195). — Me reprocherez-vous d'éprouver une médiocre confiance envers un guide, qui ne connaît point le pays où il me conduit? Si vous

enlevez à ces idées leur conformité avec les choses, celles-ci étant, par nature, distinctes de moi, étrangères à moi et ne pouvant pénétrer en moi que par les idées, constituent un monde inaccessible ; et en supposant que je puisse agir sur lui, comment mon action sera-t-elle éclairée, dirigée, orientée, puisque les objets sur lesquels elle s'exerce me sont inconnus ?

## VII.

« Ils ne me sont pas inconnus, répondrait sans doute M. Schiller, le fondateur *de l'Humanisme* puisque c'est moi qui les crée », et, à son tour W. James nous explique cet apparent paradoxe : « *L'existence* (de la réalité) lui appartient à elle-même ; mais *ce qu'elle est* dépend de nous, parce qu'il s'agit de savoir *quel* intérêt nous avons à la concevoir de telle manière ou autrement », (p. 223). Vous vous rappelez l'exemple donné : Waterloo, victoire pour les Anglais, est une défaite pour les Français. — Je m'excuse auprès de l'éminent psychologue, mais je prétends que son exemple est mal choisi. Si je dis, en effet : « A la bataille de Waterloo, les Français furent vaincus et les Anglais vainqueurs » j'énonce un jugement synthétique qui est vrai pour les Anglaiset pour les Français, en Chine et en Amérique, au dix-neuvième siècle et au vingtième. Il serait différent si l'évènement historique qu'il relate, qu'il énonce, eût été autrement accompli mais il est devenu un fait, et, à ce titre, la vérité ne dépend aucunement de moi, de mes préférences, de mon patriotisme, de mon désir. Bien plus, si je fais intervenir mon *intérêt*, dans la question, j'aurai une tendance à déclarer que la bataille de Waterloo est une victoire française ; si je ne le dis pas, si je ne le crois pas, c'est parce que ce n'est pas vrai.

S'agit-il des rapports des choses que les savants formulent en lois ? On veut me persuader qu'ils dépendent de mon esprit, de la manière dont je les envisage. Ainsi, pour Linnée, les plantes sont classées en phanérogames et cryptogames ; pour Jussieu en dicotylédones, monocotylédones, acotylédones, pour Candolle en exogènes et endogènes. — Cela est vrai ; mais ces divisions

laissent absolument intacte la réalité; avant comme après les diverses théories des botanistes, les chênes, les palmiers et les mousses conservent leur nature et c'est en considérant quelques-uns de leurs caractères que les savants ont imaginé des systèmes, pures interprétations de réalités identiques, simples traductions d'un même texte naturel. Les *rapports* ne sont pas modifiés, mais chaque botaniste a considéré des rapports différents qui avaient paru moins importants aux autres. Cela est si vrai que, pour apprécier leurs classifications, leurs successeurs se préoccupent seulement de rechercher laquelle est la plus conforme à la réalité. Celle-ci ne dépend pas de notre activité, elle s'impose à nous.

Allons-nous contester, cependant, que nos recherches, nos efforts, nos découvertes, nos progrès ne puissent modifier l'objet de notre connaissance? En aucune manière. Les modifications réelles amèneront alors des changements de définitions; cela ne prouvera nullement que la vérité est notre œuvre; sa formule évoluera lorsque la réalité qu'elle exprime évolue elle-même, mais cela ne prouvera nullement qu'elle dépend de nos préférences et de nos choix arbritaires; c'est précisément parce qu'elle est une équation entre la réalité et la pensée que cette équation n'est plus la même quand la réalité n'est plus la même. En ce sens il y a des vérités relatives. Pourtant, encore une fois, ce n'est point l'esprit humain qui leur attribue ce caractère, mais seul le changement des relations qu'elles sont destinées à exprimer. Notre tempérament, notre caractère, nos dispositions, nos inclinations, nos habitudes, nos passions n'y sont pour rien; ce n'est point en s'y conformant que nous énonçons des propositions exactes, mais au contraire, en nous dégageant, en nous libérant de l'esclavage qu'ils tendent à nous imposer.

Si la vérité est une manifestation de mon intérêt, pourquoi six + douze ne feraient-ils pas dix-neuf pour le créancier et dix-sept pour le débiteur, celui-là ayant *intérêt* à majorer la somme, celui-ci à la diminuer? C'est parce que notre avantage et notre inconvénient n'ont rien à voir dans notre logique que nous affirmons unanimement que six + douze font dix-huit.

Il ne s'agit pas de savoir si les phénoménistes ont « horreur » de la substance, si les scolastiques se refusent à concevoir des accidents dans un sujet qui les supporte, si les athées redoutent Dieu ou si son existence leur apparaît comme une hypothèse inutile, si les déistes trouvent une consolation dans la croyance à une vie immortelle; la question préalable et essentielle est de savoir si l'intelligence humaine découvre la substance sous les phénomènes, l'être sous les apparences, si le spectacle d'un monde contingent et ordonné proclame la nécessité d'une cause souveraine et parfaite. On nous parle sans cesse de soumission aux faits, de docilité à l'expérience; mais c'est nous qui observons les faits, c'est nous qui tenons compte de l'expérience, qui la voulons toute entière, qui la déclarons indispensable, à la condition qu'on soit décidé à la suivre partout où elle nous mène, mais elle est éclairée, dominée, vivifiée par la raison qui la dépasse; et cette raison elle-même, nous la suivons docilement en toutes ses démarches et en tous ses domaines, jusqu'au seuil du Mystère qu'elle déclare incompréhensible, mais dont elle nous oblige à confesser l'existence et à proclamer le bienfait.

## VIII.

Le problème religieux comporte l'alternative déjà mentionnée entre le monisme et le pluralisme. Dans un autre ouvrage, W. James a pris parti pour cette dernière hypothèse. Les arguments qu'il dirige contre l'Absolu n'ont de valeur que si on l'entend à la manière de Spinoza ou des panthéistes allemands : nulle part le théisme n'est exposé avec précision par le professeur de *Harvard;* c'est pour cela qu'il parvient aisément à exorciser le fantôme qu'il nous présente comme le Dieu des rationalistes. Ce monstre qui absorbe tous les êtres est une horrible idole à laquelle l'humanité ne doit l'hommage de son adoration ni de son amour. Ce n'est pas en lui, surtout, que, malheureuse et défaillante, elle peut chercher et trouver un Sauveur.

A la langue chrétienne, James emprunte la notion du *salut*, mais il se le représente de façon étrange, j'allais dire grotesque.

Peut-on être sauvé? Personne ne sera-t-il sauvé? Tous seront-ils sauvés? Il pose ces trois questions et répond : oui, à la première; non, aux deux autres. A l'optimisme et au pessimisme, il substitue le méliorisme. Ce mot semble impliquer un risque, la possibilité de l'effort, du progrès, de la récompense, malgré les imperfections, les périls et les épreuves. Cela est acceptable et, si on le comprend bien, admissible.

Mais les traits sous lesquels le salut est représenté en font une altération, une déformation de notre dogme : un être déchu, coupable, racheté par un libérateur divin, intelligent et libre, soumis à une Loi divine, secouru par la grâce, et qui obtiendra le Bonheur en réalisant le Bien par la vertu, voilà le salut tel qu'il nous est offert par la révélation de l'Homme-Dieu; œuvre personnelle et surnaturelle, le salut est l'affaire capitale, unique de la vie, et il rend possibles et obligatoires tous les devoirs de Justice et de Charité; il résume, il perfectionne, il enrichit, il sanctifie, il embellit l'homme tout entier.

Au contraire, on ne voit quel sens donner au salut, dans la théorie de W. James; est-ce une exigence de notre nature ou un don gratuit de je ne sais quelle puissance indéterminée? Est-ce un fruit de nos efforts ou le résultat fortuit d'événements capricieux? Sommes-nous certains d'exister après notre vie mortelle et terrestre? Cette survie, si elle est réelle, sera-t-elle consciente? Conserverons-nous, après la mort, notre personnalité?... Qu'y a-t-il de réel au bout des perspectives entr'ouvertes devant la pensée et obscurcies par les nuages de l'Inconscient, sorte de divinité amorphe qui ne justifie pas l'adhésion de l'esprit, la soumission de la volonté, la confiance du cœur, l'abandon de l'âme, le don de l'être et de la vie.

D'autant plus que nous entrevoyons, à la place du Dieu Unique, une multitude de dieux, aux attributs indéfinis et contradictoires, que chacun imagine à son gré. Après deux mille ans de Christianisme, on ose proposer aux hommes les folies et les hontes du Paganisme, et c'est au nom des résultats et des aspirations de l'activité qu'on préconise cette humiliante répression de la pensée, comme une doctrine de salut. Si le Pragmatisme était

fondé, s'il fallait chercher la vérité dans la vie pratique dont elle est l'expression, les principes dont il se réclame suffiraient à le condamner; car si vraiment il aboutit au Polythéisme, ce fruit permet de juger l'arbre qui l'a porté.

Il n'a donc réussi à rien concilier : ni la pensée et l'action, si la pensée est incertaine et l'action aveugle; ni la raison et l'expérience, si les déductions rationnelles ne s'accordent pas avec les constatations expérimentales; ni le bon sens et la critique, car le bon sens est réfractaire aux conquêtes de la critique et la critique dédaigne les données du bon sens; ni la science et la religion, car la science est une collection de recettes utiles et la religion un ensemble de postulats injustifiés.

Ainsi que le Positivisme, le Pragmatisme nous impose la dure et basse servitude des faits; comme l'Idéalisme, il nous refuse le moyen d'atteindre et de saisir la réalité; avec le Criticisme, il nous condamne au subjectivisme et nous refuse le pouvoir de sortir de nous-mêmes, avec cette différence que ces systèmes se présentent sous un aspect cohérent et logique, qu'on peut les réduire en synthèses, les décomposer par l'analyse, les comprendre, les juger, les réfuter; tandis que le Pragmatisme ondoyant, inconsistant, inexprimable échappe à nos prises.

Ce qu'il conserve d'estimable, c'est la tentative d'unir étroitement la spéculation et la conduite. Mais Bossuet avait déjà exprimé magnifiquement une vérité ancienne lorsqu'il avait dit : « Malheur à la connaissance stérile qui se trahit elle-même et ne se tourne pas à aimer », à aimer, et donc à souffrir, à lutter, à agir, à vivre. Cela autorise-t-il l'ambition de la *Philosophie nouvelle?* Avant Jésus, le Maître divin, Moïse et Aristote, les Prophètes et Platon avaient déjà proclamé : « *A fructibus eorum cognoscetis eos* » (Math., VII, 20). Mais si les fruits révèlent la qualité de l'arbre, ils sont l'effet et non le principe de sa fécondité; celle-ci provient tout entière de la sève qui lui infuse la vie, gonfle ses bourgeons, donne à ses fleurs leur grâce radieuse, à ses fruits leur délicieuse saveur. La sève de la plante humaine, c'est la Vérité.

Louis MAISONNEUVE.

# LA VOLONTÉ DE CROIRE[1].

(*Fin.*)

La volonté, incapable de vouloir efficacement ce qui est requis pour la destinée humaine, ne pourra ni aimer Dieu comme sa fin dernière, même naturelle, ni lui rapporter absolument, par une intention expresse et formelle, aucun des actes qu'elle produit ou commande. Elle sera pareillement impuissante — toujours d'une impuissance morale — à observer toute la loi naturelle, à éviter tout péché. Il est clair, en effet, que, puisque le précepte fondamental de la loi morale concerne l'amour de Dieu considéré comme créateur et fin dernière, le sujet qui ne peut efficacement remplir ce devoir est, par là même, hors d'état de satisfaire à la totalité de ses obligations. Mais, en outre, s'étant, par sa prévarication, privée de l'élément modérateur qui lui venait de son accord avec la volonté divine, il est impossible que la volonté humaine accomplisse, sans jamais défaillir, l'ensemble des prescriptions particulières contenues sous cette loi universelle de l'amour de Dieu : cette intégrité de l'obéissance suppose, en effet, dans le libre arbitre une plénitude de pondération inconciliable avec l'état de péché. Et toutefois, il demeure au pouvoir de l'homme déchu de poser des actes honnêtes, c'est-à-dire conformes à la règle prochaine des mœurs promulguée par la conscience, sans que, cependant, ils soient ni puissent être d'une honnêteté consommée, puisque la bonté morale parfaite suppose une conformité sciemment et délibérément établie par le libre arbitre entre l'acte et la volonté divine en tant que telle, conformité dont nous avons montré que le pécheur est incapable.

Du côté de la sensibilité, dont la partie maîtresse est l'appétit sensitif, la blessure de la volonté a pour effet une émancipation de cet appétit

1. Voir *Bulletin*, 1911, pp. 229 et 268.

plus complète que dans l'état de pure nature. Car l'harmonie des puissances de l'âme ne repose pas sur un affaiblissement des puissances inférieures, mais sur un pouvoir suffisant de commandement et d'inhibition des puissances supérieures. Leur désharmonie n'est donc pas la conséquence directe d'un développement exagéré de la sensibilité, mais d'une diminution de cette faculté de coercition de la volonté raisonnable, et l'insubordination de la passion ne procède point de ses accroissements propres, mais d'un relâchement de l'appétit rationnel. Il suit de là que la concupiscence, c'est-à-dire ce penchant à la délectation sensible que la raison réprouve sans cependant pouvoir entièrement le redresser, se fait sentir dans l'état de déchéance avec une force qu'elle n'aurait pas eue dans l'état de pure nature; car, dans ce dernier état, elle aurait, croyons-nous, affecté la sensibilité à la manière d'une tendance incomplètement asservie à l'empire de la raison, mais nullement liée à une inclination primitive et positive de la raison même et de la volonté vers le mal; au lieu qu'après la déchéance originelle, elle est en nous comme un penchant désordonné au bien sensible, étroitement solidaire d'une inclination vicieuse de la volonté, celle-là même que nous avons analysée et mise en parallèle avec l'*inclination* dont parle le Concile de Trente.

Enfin et surtout, ce mal intrinsèque de la volonté a son contre-coup dans l'intelligence, considérée non pas tant comme faculté métaphysique en général que, spécialement, comme faculté théologique. Et ici, il est nécessaire de rappeler et de mettre en plus grande lumière les rapports mutuels de ces deux puissances de l'âme, rapports si différents de ceux qui unissent les deux appétits, rationnel et sensitif. En effet, l'appétit sensitif fait immédiatement partie d'un tout psychologique qui se suffit absolument à lui-même, et qui jouit en fait, dans l'animal, d'une entière autonomie. La sensation est la seule excitation requise pour que cette faculté produise son acte, et pas n'est besoin d'une impulsion de l'appétit rationnel pour déterminer cet acte ou en assurer l'efficacité. Sans doute, la volonté peut, en intervenant, ralentir ou activer son mouvement, mais cette coopération n'est pas une condition *sine qua non* de son fonctionnement. Sans doute aussi l'état d'intégrité garantissait à la volonté une influence régulatrice et modératrice qui moralisait et contenait toutes les manifestations de la vie inférieure. Mais parce qu'une telle prépondérance des puissances rationnelles, loin de procéder d'une exigence quelconque de la sensibilité, était exclusivement fondée sur un vœu de la nature humaine prise dans sa complexité, cette action de la

volonté n'avait pas d'autre effet que de faire entrer l'appétit sensitif en participation de la perfection formelle des facultés supérieures : elle n'avait donc aucune efficacité particulière quant à son exercice strictement spécifique, celui-ci étant pleinement assuré par la spontanéité propre et, dans son ordre, complète, de l'appétit sensible.

Mais l'intelligence, elle, n'est pas douée d'appétition, car s'il est vrai de dire qu'elle est, comme toutes les facultés opératives, portée vers son objet par un penchant qui se confond avec son essence, cette inclination n'est pas le principe adéquat et prochain de son application à l'acte. Il est vrai que l'acquisition des connaissances les plus rudimentaires, qui contiennent les notions les plus primitives et les premiers principes, ne requiert pas autre chose que l'ébranlement causé dans la faculté par la sensation ; mais ce n'est là qu'un préambule de la science, n'impliquant aucun usage des notions de fin et de moyen, aucune poursuite intentionnelle et laborieuse de l'intelligible, puisqu'il sert, au contraire, à fournir le point de départ d'une recherche industrieuse du vrai et d'une organisation du travail intellectuel. Or, cet effort, cette attention, cette assiduité de l'esprit, cette discipline qui lui impose une tâche et l'empêche de s'en écarter, toute cette contrainte ne s'explique pas par la seule activité de l'intelligence, qui est incapable d'une pareille initiative : elle est tout entière due à la volonté, laquelle, sans s'immiscer directement dans l'élaboration de la connaissance, que régissent des lois spéciales n'offrant aucune affinité spécifique avec les siennes propres, commande néanmoins, soutient et, jusqu'à un certain point, dirige les opérations de l'esprit. Or, c'est dans ce rôle de moteur et de régulateur extrinsèque qu'il faut placer l'explication dernière des déviations intellectuelles d'origine volontaire dont il est ici question. Car, tandis que l'autorité plénière dont jouissait la raison dans l'état d'intégrité s'exerçait, sans abus possible, pour le plus grand bien de l'appétit inférieur, l'influence naturelle de la volonté sur l'intelligence peut tourner au préjudice de cette dernière et du sujet tout entier. Puisque, en effet, toute démarche de l'esprit postérieure à la perception des premiers principes exige un concours effectif de la volonté, lui imposant un but avec la continuité d'application indispensable, elle ne pourra aboutir que si la volonté ne la déserte ni ne l'égare : faute de quoi, ou bien le travail de la pensée sera suspendu ou changera d'espèce en changeant d'objet, ou bien, quittant la voie droite qui correspond à la nature des choses, pour entrer dans les voies obliques qui s'en écartent, il s'attachera à ce qui paraît plutôt qu'à ce qui est, aux apparences contraires plutôt qu'à la réalité, transformera

l'objection en thèse, la thèse en objection et s'emploiera à donner à cette contrefaçon l'aspect systématique et cohérent de la vérité[1].

Certes, le résultat d'une telle tentative ne saurait être une conviction sincère, c'est-à-dire libre de toute pression extérieure intéressée ; mais précisément ce qui lui manque du côté de la sincérité et de l'indépendance est suppléé par cette contrainte ou cette sollicitation même qui la détermine. Il est, en effet, tout aussi impossible à l'intelligence de ne pas se porter où la pousse la volonté que de suivre une voie où la volonté ne l'engage pas ou ne consente pas à l'accompagner, et bien qu'elle n'en dépende point quant à ses lois et ses méthodes propres, elle en relève néanmoins complètement quant à leur usage et leur mise en œuvre. Une certaine complaisance et un assentiment de la volonté sont donc inséparables du processus intellectuel, avec cette différence que, lorsque la volonté a une affection sincère pour la vérité, elle seconde de tout son pouvoir l'exercice naturel et normal de l'intelligence, au lieu que, si elle est, d'avance, acquise à une hypothèse ou une idée préconçue, elle sophistique les opérations de l'entendement, en faisant une sélection parmi les arguments et les combinaisons logiques et en mettant toute l'ingéniosité de l'esprit au service de ses préférences. Dans ce second cas, il en est, toutes proportions gardées, de l'intelligence comme des membres du corps qu'un goût malsain de l'exhibition ou un calcul intéressé défigure parfois et asservit, par une exploitation abusive de leurs propres moyens d'action, à une position ou des mouvements auxquels ils répugnent.

Pour mieux comprendre cette influence de l'appétit rationnel sur le cours de la pensée, remarquons que toute affection volontaire suppose, à son origine, une perception intellectuelle, à la rectitude de laquelle la volonté n'apporte aucun obstacle, soit qu'elle ne veuille, soit qu'elle ne puisse, au moins efficacement, en corrompre la sincérité. Nous avons dit, en effet, que l'intelligence, par l'appréhension des concepts et des jugements absolument premiers, a une priorité naturelle sur l'acte volontaire, et, de ce côté, il est impossible que la volonté n'acquiesce pas pratiquement à la donnée intellectuelle, puisque, si elle essaie de contraindre l'esprit au désaveu de ces principes, ce ne peut être qu'en retournant ces principes contre eux-mêmes. L'intolérance de la volonté ne trouvera donc à s'exercer dans les choses de l'entendement qu'au sujet de propositions ou de conclusions en dépendance plus ou moins

1. Cf. *Rom.* I, 21, 23, 25.

lointaine avec les premières affirmations de la raison. Et dans tous les cas, le libre arbitre, respectant la vérité d'un principe, n'interviendra despotiquement que dans l'application de ce principe à une matière déterminée. Les principes, en effet, sont des instruments à deux tranchants, que l'on peut faire servir à des fins opposées, suivant qu'on prend conseil, dans leur usage, d'un amour désintéressé de la vérité ou d'un sentiment de partialité. Le théoricien de l'anarchie, partant d'une hostilité préconçue contre l'autorité et la loi, fait converger tous les principes de raisonnement qu'il accepte, et, par-dessus tous les autres, les premiers principes, à la démonstration de la malfaisance de toute hiérarchie et de tout ordre social. Mais le magistrat, établi pour appliquer la loi, n'entreprendra rien contre cette loi même, considérée tout au moins comme formule théorique du droit et de la justice, puisqu'elle est, par deçà les vérités primitives et les axiomes ou les conclusions de portée moins universelle, la règle immédiate de son devoir professionnel. Et toutefois, si une sympathie ou une antipathie personnelle le prédispose à préjuger en bien ou en mal la moralité d'un plaignant ou d'un inculpé, sa passion sera, dans bien des cas, l'inspiratrice de l'interprétation concrète et de l'application du texte juridique.

Or, telle est, proportionnellement, la situation de l'homme par suite de la déviation que le péché a fait subir à sa volonté, avec cette aggravation qu'il ne s'agit plus ici d'une difformité individuelle, ni d'une de ces habitudes vicieuses à tendance nettement spécifiée, — telle l'intempérance ou la pusillanimité, — qu'il est possible de combattre efficacement et de réduire par des actes contraires, mais d'une inclination de la nature, originelle et commune à tous, que nul n'est moralement capable d'amender ou de vaincre, et qui consiste en une disposition morbide de l'appétit rationnel, la plus générale et la plus primitive qui soit possible dans la vie présente : car la volonté, ainsi déformée, est d'avance hostile à certaines solutions des questions métaphysiques les plus fondamentales, de celles qui se posent, dans l'ordre de la finalité et de la destinée, immédiatement après la connaissance intuitive des principes très simples de causalité et de raison suffisante. Ceux-ci, en effet, sont du nombre des perceptions les plus élémentaires de l'intelligence, et c'est à peine si l'on peut dire que la volonté contribue, pour une part d'effort, à leur acquisition. Pareillement aucune opposition déclarée n'existe entre ces principes et la volonté envisagée non seulement dans son inclination générale au bien, mais même dans le penchant au mal qu'elle a contracté par le péché : d'autant que ces principes sont

assez simples pour que l'on ne puisse tenter de les nier sans envelopper dans la même négation les principes de contradiction et d'identité, et, par là même, sans se servir des uns et des autres pour les infirmer tous à la fois. Mais s'agit-il d'appliquer ces principes au cas le plus primitif et le plus universel qui soit, c'est-à-dire aux relations de Dieu et de la créature ? Ici la volonté prévient l'entendement afin de l'amener à des conclusions conformes à l'habitude vicieuse qui l'éloigne elle-même de Dieu et du divin, soit en interceptant son attention et en lui faisant résoudre, pour ainsi dire, d'autorité les questions les plus éminemment spéculatives, soit en imprimant à ses recherches une direction convergente à celle de l'inclination dont elle est possédée. La volonté de l'homme, en effet, qui, dans cette vie, ne se meut pas autour du bien souverain subsistant, mais autour du bien abstrait, lequel est comme l'axe de toutes ses élections, ne saurait, après la faute, se comporter à l'égard de Dieu à la manière des volontés dont l'objectif essentiel est l'être divin lui-même. Mais tandis que celles-ci, dévoyées par le péché, haïssent dans sa réalité même celui dont l'existence s'impose à elles au moins aussi absolument et nécessairement qu'à nous le bien abstrait, la volonté humaine, au contraire, pratiquement dépouillée de sa rectitude naturelle touchant les choses divines et notre destinée, se détourne de Dieu en supprimant tous les rapports qu'elle entretenait ou pouvait entretenir avec lui par le moyen des notions d'être, de perfection, de cause et de fin.

En effet, comme la volonté est une, ainsi le devoir qui s'impose à elle est un, soit du côté de son origine et de son fondement qui est Dieu, soit du côté de l'obligation même dans laquelle il peut se résumer et qui comporte essentiellement l'hommage intégral de la créature libre à l'égard de son auteur. Il en résulte que le libre arbitre, dominé par une disposition qui rend inefficace toute sa capacité naturelle d'adhésion à Dieu et aux choses de Dieu, ne fait pas deux parts dans ses déterminations, celle de la soumission et celle de la défection, mais subit ou plutôt consent un fléchissement total, dont l'effet le plus immédiat consiste dans la négation, formelle ou virtuelle, de la divinité. Car le concours de la volonté accordé à une observation impartiale des faits et des choses et à une reconnaissance sincère et objective de la cause première, constitue déjà un commencement d'adaptation efficace du libre arbitre à sa fin, et c'est pourquoi celui-ci, cédant infailliblement à un penchant d'efficacité contraire, se porte, et, avec elle, l'intelligence, vers des théories ou des affirmations opposées. Il

est vrai que cette décision et celles qui, procédant de la même cause prochaine, lui sont homogènes, diffèrent notablement des autres déterminations volontaires. Car ces dernières ont une origine strictement personnelle, savoir la volonté propre de l'individu, ou, plus immédiatement, une habitude issue de la répétition des actes : par là même elles sont marquées d'un caractère beaucoup plus accusé de contingence, qui permet de mieux distinguer et analyser la délibération qu'elles présupposent, et, du même coup, d'apprécier plus aisément la responsabilité qu'elles impliquent; tandis que celles-là, procédant d'une déviation de la nature antérieure à tout acte personnel, et, par suite, d'une cause beaucoup plus profonde et commune à toute l'espèce, ont quelque chose de primitif qui leur donne une fausse apparence de sincérité, de spontanéité, voire de nécessité, sous laquelle notre vue, trop courte, discerne avec peine un élément de réflexion et de liberté. Cet élément y est toutefois contenu, puisque l'altération originelle de l'appétit intellectif n'abolit pas le libre arbitre, et quelle que soit, en particulier, la forme de négation à laquelle l'esprit s'arrête, que ce soit celle d'une ignorance affectée, ou du scepticisme, ou de l'agnosticisme, ou de l'idéalisme subjectiviste, ou du matérialisme, ou enfin celle d'un dogmatisme réaliste irréductible à la seule notion vraiment et entièrement objective de Dieu et du divin, c'est sous sa responsabilité que la volonté détermine l'intelligence à cette désertion de la vérité.

Or, il est aisé d'inférer de ce qui précède quelle est la matière prochaine où s'exerce cette influence de la volonté : c'est celle-là même qui correspond à la double manifestation par laquelle Dieu se rend accessible à nos facultés spirituelles, nous voulons dire la création et la révélation surnaturelle, celle-ci comprenant l'ensemble des faits divins, qui servent à nous faire reconnaître avec évidence l'action d'une cause absolument transcendante et accepter comme vrai l'enseignement garanti par ces signes miraculeux. L'existence de Dieu, telle qu'elle résulte pour nous de l'existence du monde, et l'intervention surnaturelle de Dieu dans l'histoire de l'humanité, jointe à la vérité de la doctrine certifiée par cette intervention, ce sont les deux objets, ou plutôt les deux aspects du seul objet auquel la volonté répugne, et dont elle se détourne pour s'attacher à des doctrines qui l'excluent ou le corrompent. Il est clair, en effet, que l'existence de Dieu est indissolublement liée à un ensemble d'idées et de principes soit de métaphysique, soit de morale, puisque les essences des choses ayant leur raison d'être et leur fondement dans l'essence divine, leur vérité propre ne

peut pas être ou suspectée ou niée, sans que le même soupçon ou la même négation atteigne en réalité la vérité même de la première substance. Pareillement la divinité de Jésus-Christ — pour ne nous occuper que de la forme concrète que la révélation surnaturelle a revêtue en fait — est inséparable de l'infaillibilité de son enseignement et de l'autorité du magistère institué par lui. Et que l'on veuille bien remarquer qu'il n'est pas ici question des assertions qui n'ont, avec l'existence de Dieu et la divinité de Jésus-Christ, qu'un rapport lointain, et sur lesquelles, par suite, il est possible d'errer sans compromettre immédiatement l'une ou l'autre de ces deux vérités, mais exclusivement de celles qu'on ne peut pas ne pas admettre dès l'instant où cette théologie est acceptée dans toute sa pureté et sa sincérité. Ainsi celui qui, sans vouloir diminuer en rien les principes de la cosmologie ou de la biologie et de la morale, défendrait la génération spontanée ou la légitimité du mensonge officieux, ne ruinerait pas pour cela l'existence de Dieu, parce qu'il conserverait l'essentiel de la vérité philosophique et ce par quoi il demeure capable de corriger ses erreurs particulières. Mais celui qui penserait que la matière est éternelle et incréée, que Dieu n'est pas libre, qu'il récompense la foi sans se soucier des œuvres, que le miracle répugne, ou que la fin dernière de l'homme consiste dans une félicité toute sensuelle, celui-là ne connaîtrait pas le Dieu véritable, dont la perfection est immédiatement inconciliable avec de telles affirmations.

De même, la méprise de celui qui, étant soumis à toutes les décisions de l'Église, se tromperait sur la nécessité du baptême ou le nombre des sacrements, ne saurait l'empêcher de croire efficacement en Jésus-Christ, puisqu'il garde intacte la croyance qui le rattache immédiatement à sa personne et à sa doctrine. Mais si, au lieu d'entendre et d'expliquer cette doctrine et les discours où elle est formulée par eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur signification native, et par les déclarations de l'autorité religieuse légitime, il ne reconnaît d'autre critère de vérité et d'authenticité que son jugement propre et sa capacité de pénétration, il ne laisse rien subsister en fait, même dans sa pensée, de la divinité du Christ qu'il affirmait tout à l'heure. Car on peut faillir sur une conclusion éloignée, sans pour cela renier les premiers principes ou les axiomes : mais que l'on défaille sur la conclusion immédiate et évidente d'un principe sans déchoir de ce principe même, c'est ce que l'on ne saurait seulement concevoir. Il y a donc deux manières d'attaquer l'existence de Dieu et la divinité de Jésus-Christ : l'une qui consiste dans la néga-

tion directe, soit de l'une et de l'autre, soit de toute certitude à leur égard ; l'autre qui, mêlant à leur affirmation des doctrines immédiatement incompatibles, les dénature dans leur substance même et ne leur laisse qu'une consistance purement verbale. Il importe, d'ailleurs, de remarquer que le plus ordinaire de ces deux procédés, c'est le premier, le second se présentant plutôt comme un accident et une exception. Car s'il est vrai que des raisons accidentelles et le plus souvent extrinsèques, telles que la nécessité de tenir compte des traditions établies, l'impossibilité de s'affranchir entièrement des usages et des institutions publiques en vigueur, l'utilité de certaines concessions consenties à la foi commune pour la battre ensuite plus efficacement en brèche, et autres analogues, peuvent donner lieu à des négations adoucies, revêtues d'une apparence conservatrice, la position la plus fréquente sera, néanmoins, nécessairement celle qui répond le mieux à la tendance innée de la nature déchue, c'est-à-dire celle qui supprime sans ménagement les deux principaux objets de la croyance.

* * *

Or, toutes ces considérations aboutissent logiquement à une triple conclusion que nous allons pouvoir formuler d'autant plus brièvement qu'elle a été plus longuement préparée. En premier lieu, l'acte d'adhésion à la vérité révélée dépend, dans sa substance même, de la volonté ; mais cette subordination est d'une tout autre espèce que celle dont nous nous sommes occupés plus haut. Car tandis qu'on nous disait que la volonté intervient directement au point précis où doit se produire l'acte de foi, pour déterminer cet acte même, en imprimant à l'intelligence une motion exigée par les conditions les plus générales et les plus essentielles de l'*assensus fidei*, nous pensons que le rôle spécial de la volonté en cette matière consiste dans une réaction efficace contre l'inclination qui la porte à se détourner de Dieu et des réalités proprement divines. Car, cet obstacle étant vaincu, l'esprit procédera à l'égard de la révélation exactement comme dans les choses les plus étrangères au surnaturel et à toute théologie, puisque, de part et d'autre, ainsi que nous croyons l'avoir démontré, la suite logique des concepts et des propositions est assez efficace pour engendrer, sans excitation ni détermination venue d'ailleurs, un conséquent qui est, ici un acte de foi, là une perception causée par l'évidence intrinsèque. Mais au lieu que, dans l'ordre des connaissances fondées sur les vérités premières et plus

immédiatement rattachées aux axiomes ou principes propres des diverses sciences, ou encore reçues par la voie du témoignage, sans relation formelle avec Dieu et les disciplines théologiques, la volonté n'oppose, en règle générale, aucune résistance, aucune affection préconçue au travail intellectuel, ni ne lui refuse le concours communément exigé pour les opérations de l'esprit, elle est, au contraire, en tout ce qui a trait à la divinité, captive d'une inclination, d'ailleurs absolument vincible, laquelle, entravant ou déviant la spéculation, l'empêche d'atteindre son objet tel qu'il est.

Elle a donc, en l'espèce, une fonction nouvelle à remplir — fonction de réaction et de redressement, — de l'accomplissement de laquelle dépend, non pas simplement dans quelqu'une de ses modalités, mais dans sa substance même, l'acte d'adhésion à la vérité divinement révélée ; et non seulement cet acte, mais en outre, et plus primitivement encore, l'acceptation de l'existence de Dieu, en tant qu'objet de connaissance et de démonstration naturelle. Nous avons établi, en effet, que la difficulté de croire n'est pas attachée à l'acte de foi comme tel, et pas davantage à la transcendance de l'objet, mais dérive exclusivement d'une disposition originelle défectueuse de la volonté à l'égard de cet objet, disposition qui ne concerne ni uniquement, ni même premièrement, la révélation surnaturelle, mais avant tout Dieu même. Qu'il s'agisse de la connaissance naturelle de Dieu ou de l'adhésion de foi aux vérités révélées, la difficulté — du moins la difficulté principale — est donc, de part et d'autre, exactement la même ; si bien que quiconque est parfaitement disposé à l'égard de l'existence du vrai Dieu, ne peut pas l'être moins parfaitement à l'égard de la divinité de Jésus-Christ ou de tout autre dogme révélé, et que le refus de croire à la seconde ne peut, à notre avis, s'expliquer raisonnablement que par une attitude intellectuelle hostile ou suspecte envers la première. C'est aussi pourquoi le mérite qui se tire de la difficulté initiale vaincue n'est pas moindre dans un cas que dans l'autre, et si l'on examine pourquoi l'existence de Dieu figure dans les différents symboles au premier rang des vérités à croire, et pour quelle raison ceux mêmes qui ont de cette existence la connaissance la plus scientifique possible ont coutume de dire qu'ils croient en Dieu, on ne saurait en assigner d'autre motif valable que celui qui se tire de cet effort de la volonté, spécialement exigé par tout assentiment concernant la vérité religieuse : en sorte que, à considérer le fond des choses, la foi et l'acte de foi — qui sont surtout et avant tout d'essence et d'usage théologique — tirent leur signi-

fication dominante et leur valeur maîtresse moins du rôle qu'y joue le témoignage divin et l'autorité du témoin, que de l'acte de volonté libre et méritoire en vertu duquel est surmonté — avec une promptitude et une intensité, au reste, très variables — l'obstacle créé par l'indisposition native de l'appétit rationnel ; cet obstacle, en effet, étant éludé ou vaincu, il n'est absolument pas plus malaisé d'admettre l'existence de Dieu et la divinité de Jésus-Christ que la conclusion la mieux déduite d'une démonstration géométrique. Dès lors, croire, croire avec liberté, croire avec mérite, ce n'est pas tant tenir une vérité par la voie du témoignage et d'une révélation gratuite, que faire sur soi-même cet effort libre et méritoire qui, affranchissant l'intelligence de la pression coupabl de la volonté, lui permet de s'adapter, en toute rectitude et lucidité, à l'objet de la croyance, quel qu'il soit.

En second lieu, la volonté étant moralement impuissante à dominer, par ses seules ressources, son inclination vicieuse, une grâce est nécessaire à cet effet, non pas toutefois une grâce intrinsèquement surnaturelle, mais seulement médicinale, car l'acte à produire ne dépasse pas, dans sa substance et son espèce, les forces de la nature. Il consiste, en effet, dans un amendement de la volonté, lequel, sans abolir l'inclination originelle — qui, n'étant pas le péché, mais *du* péché, *ex peccato*, subsiste même après la rémission de la coulpe, au même titre que la concupiscence, — l'empêche de prévaloir dans la pratique et tend à restituer à la faculté la perfection de sa droiture et de son efficacité proprement naturelles. C'est donc un secours médicinal qui est ici requis, et ce secours est absolument et en soi — *per se loquendo* — de même ordre, qu'il s'agisse de la croyance en Dieu ou de la foi en Jésus-Christ. Que s'il est, comme il arrive en fait, intrinsèquement surnaturel, ce n'est pas en vertu des exigences formelles de l'acte à poser, mais uniquement en raison de la fin surnaturelle à laquelle cet acte et tous les actes de notre vie rationnelle sont ordonnés. Cette grâce doit, d'ailleurs, exciter et mouvoir immédiatement la volonté et atteindre en lui-même notre libre arbitre, puisque l'infirmité à laquelle il s'agit de remédier est précisément telle qu'elle a pour effet de rendre inutile toute action en sens contraire exercée sur les sens et sur l'intelligence. Les faits divins pourraient se multiplier au dehors, plus miraculeux les uns que les autres : si la volonté n'est directement modifiée, ou si elle préfère suivre son inclination que la corriger par la grâce, elle tiendra toutes les causes extérieures en échec et aveuglera l'intelligence en la faisant s'aveugler elle-même. Bien disposée, elle se rend à

la force probante d'un seul signe dûment constaté; mal disposée, elle ne sera pas davantage impressionnée par des prodiges plus nombreux ou plus étonnants; en sorte que *ceux qui n'écoutent pas Moïse et les prophètes, ne croiront pas davantage à la parole d'un mort qui ressusciterait*[1]. Et c'est cette prévention ou cette opposition de la volonté qui explique aussi bien la méconnaissance quasi universelle du Dieu véritable que celle de la filiation divine du Christ, signalées, l'une et l'autre, par saint Jean. Car Dieu *était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a point connu. Il est venu dans sa propre demeure, et les siens ne l'ont point reçu*[2]. On ne comprendrait pas, en effet, une telle unanimité sur deux points de si grande importance et au sujet desquels l'évidence obtenue par l'application la plus nécessaire, la plus apodictique et la plus contraignante en soi, sinon la plus élémentaire, du principe de causalité, devrait convaincre tout esprit en possession de sa rectitude simplement naturelle, sans un trouble originel de la nature, l'empêchant de parvenir à la vérité. Ce désordre, affectant premièrement et formellement, non l'intelligence — que le péché ne peut pas léser directement, — mais la volonté, demande donc à être réparé par une grâce qui agisse d'abord et principalement, non sur la première, mais sur la seconde. Et l'on voit tout de suite comme cette conclusion s'accorde avec les déclarations des conciles d'Orange et de Trente, où il est manifestement question d'une action exercée sur la volonté, moyennant quoi nous sommes *mus librement* vers Dieu et *disposés à croire*.

On comprend aussi que l'acte de foi ou de croyance, quel qu'il soit, dépend de la grâce dans sa substance même, et non pas seulement par une de ses modalités, puisque ce secours est la condition indispensable de cette réforme de la volonté à laquelle est spécialement, strictement et totalement subordonnée l'adhésion de l'esprit à la vérité religieuse. — Au surplus, à peine est-il besoin d'observer que notre conclusion, en tant qu'elle concerne l'existence et les attributs de Dieu, n'a rien de contraire à la Constitution *de fide* (cap. 2) du concile du Vatican, confirmée et précisée dans la formule du serment prescrit par Pie X, puisque, dans ces deux documents, il s'agit uniquement de la possibilité, pour la raison naturelle de l'homme, de connaître avec certitude Dieu par les créatures. Or, cette possibilité, nul ne l'affirme plus que

1. Luc, XVI, 31.
2. Joan., I, 10, 11. Cf. *Rom.*, I, 21-25; Joan., III, 19.

nous, et quant à l'obstacle qui la contrarie du côté de l'appétit rationnel, nous avons dit assez qu'il ne la détruit pas, qu'il la laisse au contraire subsister tout entière, et que, si une grâce est nécessaire pour en assurer l'usage efficace et pratique, la défaillance de la volonté agissant par ses seules forces est néanmoins absolument libre et, par conséquent, coupable.

Troisièmement enfin, il devient aisé de s'expliquer la nécessité de l'acte de foi chez les démons et les damnés. Nous avons dit, en effet, que la relation naturelle de la volonté angélique à l'être divin est semblable à celle qui rapporte la volonté humaine à l'être en général et au bien universel. Et cette similitude se vérifie à deux égards, savoir quant à l'instantanéité de la perception intellectuelle et quant à la nécessité du mouvement volontaire. Car, d'une part, les notions d'être et de bien, qui sont les plus simples, sont aussi les plus primitives, et leur acquisition date du premier usage de la raison ; et pareillement la substance de l'ange manifeste à son intellect, dès le premier instant et avec une clarté parfaite, l'être et la bonté de l'universel suprême qui est Dieu. D'autre part, l'appréhension du bien abstrait et celle du bien universel subsistant causent également dans la volonté humaine et la volonté angélique un acte nécessaire de tendance et d'appétition. Il s'ensuit que les actes libres de l'une et l'autre volonté ne peuvent pas ne pas être ordonnés à la poursuite de la fin dernière connue par l'homme sous une raison commune, applicable analogiquement au bien incréé et au bien créé, et par l'ange sous la forme même de bonté subsistante et incréée ; avec cette différence que, tandis que le libre arbitre de l'homme peut varier à l'infini ses élections sans jamais se lier irrévocablement par aucune d'entre elles, la liberté de l'ange, dès sa première détermination, contracte vis-à-vis du bien souverain, c'est-à-dire de Dieu, un rapport immuable qui la fixe sans retour dans cette détermination Dès lors, cette liberté ne peut plus s'exercer touchant les réalités proprement divines, c'est-à-dire qui sont ou Dieu lui-même, ou une manifestation de Dieu, ou la relation formelle, commune ou spéciale, des créatures à Dieu. Mais elle se porte nécessairement vers elles par un mouvement ou d'amour ou de haine. Dans le premier cas, l'ange, que son élection bonne a confirmé en grâce et fait aussitôt entrer en possession de la béatitude, ne peut pas ne pas adhérer intellectuellement à la vérité divine, quelle qu'elle soit, sans que cependant cette adhésion soit, en aucun cas, un acte de foi, puisqu'elle a pour principe objectif déterminant — *medium quo* — l'essence même angélique, en tant que celle-ci

contient la ressemblance immédiatement intelligible de sa cause, et davantage encore l'essence divine connue par elle-même : deux formes intelligibles qui procurent l'une et l'autre — mais surtout la seconde — une clarté de vision, toujours actuelle, ne laissant aucune place à l'acte de foi. Dans le second cas, l'ange, obéissant à la tendance nécessitante qui lui fait, en quelque sorte, poursuivre et haïr Dieu partout où son être et son action se révèlent, ne peut en aucune façon se dérober ou seulement tenter de se dérober à l'évidence, intrinsèque ou extrinsèque, qui lui présente l'une quelconque des vérités proprement théologiques, c'est-à-dire dont l'objet est ou l'être divin envisagé en lui-même, ou les relations, aussi bien surnaturelles que naturelles, des créatures et de leur auteur. Par suite, loin que sa liberté puisse ou détourner son intelligence de la considération d'un tel objet, ou empêcher l'assentiment intellectuel, soit en le suspendant indéfiniment, soit en le faisant dévier vers une solution différente ou opposée, elle est, au contraire, en raison de l'inclination physiquement invincible qui la détermine, la cause efficace et toujours en acte de cette intuition parfaitement objective de Dieu et des choses divines.

Mais tandis que les anges parvenus à la béatitude perçoivent les mystères dans l'essence divine, et, dès lors, non par la foi, mais par la vision, les démons, s'ils ont de l'existence de Dieu et de ses attributs une science et une certitude intrinsèque fondée sur l'intelligibilité même des formes séparées, n'ont pas, des mystères proprement dits, d'autre connaissance que celle qui est fournie par la révélation, c'est-à-dire par l'autorité du témoignage divin. C'est donc une connaissance de foi, mais s'exerçant tout entière par des actes nécessaires, qui n'ont, du même coup, avec notre acte de foi qu'une ressemblance, savoir celle qui se tire du rôle de l'évidence extrinsèque et de la preuve d'autorité, à l'exclusion de toute équivalence du côté des dispositions de la volonté, puisque là où la volonté angélique ne peut pas ne pas coopérer à l'adhésion de l'intelligence, la volonté humaine a besoin de réagir librement contre son penchant originel, pour aider — dans les limites de sa collaboration naturelle — à la production de l'acte de foi.

Ces mêmes explications valent pour les damnés et, d'une façon plus générale, pour les âmes séparées. Comme, en effet, leur mode de connaître et de vouloir est, ainsi que nous l'avons exposé, le même, en substance, que celui des formes subsistantes, leur libre arbitre contracte une nécessité et une immutabilité de détermination semblable à celle de la liberté angélique : d'où une pareille tendance dont il est physiquement

impossible d'empêcher ou de retarder l'effet et qui les porte invinciblement vers Dieu et toutes les manifestations du divin par un mouvement d'amour ou de haine. Il en résulte, dans les âmes bienheureuses, une connaissance intuitive de même ordre que celle des anges participant à la même gloire, et d'où la foi est, par conséquent, exclue ; tandis que les âmes privées pour un temps ou à jamais de la béatitude, par delà les vérités théologiques perçues directement et en elles-mêmes, adhèrent aux mystères par un acte de foi que nécessite, chez les unes, la force d'une charité désormais inamissible, et, chez les autres, une disposition contraire, pareillement irréformable.

.·.

En résumé, l'acte de foi n'est pas dicté ou directement commandé à l'intelligence par la volonté. Il relève exclusivement, dans l'ordre des facteurs qui le préparent et le réalisent par une causalité spécifiquement appropriée, des antécédents logiques empruntés à la révélation, à l'autorité du témoin et à la certitude qu'un témoignage revêtu de toutes les qualités désirables confère à son objet : en sorte que, lorsque l'esprit tire des prémisses rationnelles ce conséquent que la logique seule y rattache : *donc il est vrai que Jésus-Christ est le Fils de Dieu*, il est formellement en possession de l'acte de foi. Ce n'est pas une affirmation d'attente et qui appelle un complément, mais une assertion définitive, enfermant une adhésion explicite à la vérité révélée. Ce serait, en effet, une erreur de croire qu'une telle conclusion puisse être complétée par cette autre, qui constituerait l'acte de foi proprement dit : *donc je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu.* Ces deux formules, en effet, sont exactement dans le même rapport que ces deux autres : *les trois angles d'un triangle égalent deux droits* et *je sais que les trois angles d'un triangle égalent deux droits*. La seconde, manifestement, n'ajoute rien à la première, parce que la première, exprimant un théorème en tant qu'il est perçu et connu par celui qui l'exprime, implique nécessairement la science ou la connaissance de ce théorème. Et de même cette proposition : *Jésus-Christ est vraiment le Fils de Dieu*, contient essentiellement, avec l'affirmation d'un énoncé connu et admis par celui qui l'affirme, l'adhésion ou la foi à cet énoncé. Elle ne doit, dès lors, ni ne peut être achevée par une proposition plus décisive. Il faut donc réprouver cette espèce de volontarisme qui attribue au libre arbitre une influence motrice, directe et spéciale, en dehors de laquelle l'acte de foi

serait impossible et l'esprit resterait défaillant, et nous devons dire que, normalement, les rapports de l'intelligence et de la volonté dans la production de l'acte de foi sont les mêmes que dans les autres opérations de l'entendement, sans préjudice de cette différence tout extrinsèque qu'il est absolument loisible à la volonté de ne pas concourir à telle ou telle considération ou déduction n'ayant aucune connexité avec l'acquisition de la béatitude, tandis qu'elle pèche en refusant sa coopération au travail discursif dont l'acte de foi théologique est le terme.

Et toutefois les relations de ces deux facultés se trouvent accidentellement compliquées par une disposition vicieuse de la volonté, héritée de notre premier père et conséquence du péché d'origine, laquelle persévère en nous même après l'ablation de la coulpe, dont elle est formellement distincte, et, sans supprimer ni léser substantiellement le libre arbitre, le rend moralement incapable d'agir ou de réagir de manière assez efficace pour s'adapter comme il convient et adapter le sujet tout entier à l'une quelconque des exigences de la fin dernière. Nous avons délibérément, pour plus de brièveté, omis d'instituer un examen spécial des textes patristiques qui auraient pu nous aider à fortifier la thèse de la déchéance partielle et accidentelle causée par la faute adamique dans la nature envisagée strictement. Mais nous pensons en avoir assez montré la solidité et nous estimons aussi que les précisions que nous avons apportées pour déterminer l'essence de cette dégradation de la nature, n'ont rien qui ne s'accorde parfaitement avec la doctrine de l'Église. — Or, de cette infirmité du libre arbitre résulte une dépendance nouvelle et particulièrement étroite de l'intelligence vis-à-vis de la volonté dans toutes ses opérations proprement théologiques, c'est-à-dire dans celles qui ont pour objet non seulement ni premièrement le surnaturel révélé, mais aussi et avant tout Dieu même, auteur de l'ordre naturel ; car, ainsi que le dit saint Fulgence, *peccans... ille qui sine peccandi necessitate creatus est, in eo quod animæ sanitatem delinquendo perdidit, etiam illa cogitandi quæ ad Deum pertinent amisit protinus facultatem*[1]. Et cette dépendance serait une servitude contre nature moralement inéluctable sans un secours gratuit, médicinal en principe, formellement surnaturel en fait, par lequel le libre arbitre est mis à même de maîtriser son inclination et de seconder efficacement les démarches de l'esprit vers la vérité religieuse. L'acte de foi et, plus généralement, tout acte de croyance et toute conviction théologique saine et

1. *Epist.* XVII, c. 13.

vraiment objective relève donc substantiellement de la grâce divine, et cette subordination totale ne s'explique plus par une différence substantielle supposée entre l'acte de foi strictement théologal et l'acte de foi naturel — différence dont nous croyons avoir établi l'inanité, — mais par l'impuissance où est la volonté, livrée à ses seules forces, de coopérer à un seul acte possédant l'intégrité et la sincérité d'un acte de foi ou de croyance véritable. Et tandis que l'acte ainsi produit sous la motion de la grâce est libre et méritoire, l'adhésion intellectuelle des démons et des damnés — pour ne parler ici que d'eux — aux mystères révélés et à la vérité théologique en général, est, au contraire, absolument incoercible, parce que le mode de connaissance et d'appétition des substances et des âmes séparées, joint aux conséquences naturelles de l'obstination dans le mal des anges déchus et des réprouvés, change en nécessité physique la spontanéité et la liberté de la volonté de croire.

Remi HOURCADE.

# REVUE DE L'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

I. **Textes**. — 1. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, livres V-VIII, texte grec et traduction française par E. Grapin. Paris, Picard, 1911. In-12 de 561 pages. Prix 5 francs. — 2. *Évangiles apocryphes*. I. Protévangile de Jacques, pseudo-Mathieu, Évangile de Thomas, textes annotés et traduits par Ch. Michel; Histoire de Joseph le Charpentier, rédactions coptes et arabes traduites et annotées par P. Peeters. Paris, Picard, 1911. In-12 de xl-255 pages. Prix 3 francs. Ces deux volumes forment les nos 13 et 14 de la collection *Textes et Documents pour l'étude historique du christianisme*, publiés sous la direction de MM. Hemmer et Lejay. — 3. Theodoret, *Histoire ecclésiastique*, publiée par M. L. Parmentier. Leipzig, Hinrichs, 1911. In-8° de cx-427 pages (Introduction en allemand et texte grec). Fait partie de la collection des écrivains ecclésiastiques grecs, publiée par l'Académie des Sciences de Berlin. — 4. S. Augustini, *Epistulae*, pars IV, ex recensione A. Goldbacher (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum*, vol. 57, S. Aug. operum, sectio II). Vienne, Tempsky, 1911. In 8° de 656 pages. Prix 21 marks. — 5. Tyrannii Rufini *Opera*. Pars I, Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio, edidit A. Engelbrecht (CSEL, vol. 46). Vienne, Tempsky, 1910. In-8° de lviii-329 pages. Prix 12 mk 50. — 6. Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*, traduit en français par F. Nau, avec le concours du P. Bedjan et de M. Brière, suivi du texte grec des trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur et de trois appendices : lettre à Cosme, présents envoyés d'Alexandrie, lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople. Paris, Letouzey et Ané, 1910. In-8° de xxix-404 pages. Prix 10 francs. — 7. Denzinger-Bannwart. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. undecima. Fribourg, Herder, 1911. In-12 de xxvii-592-8*-56 pages. Prix 6 fr. 25 broché, 7 fr. 50 relié.

II. **Études**. — 8. J. Felten, *Le judaïsme et le paganisme au temps du Christ et des apôtres* (en allemand). Ratisbonne, Manz, 1910. In-8°, 2 vol. de x-622 et vi-580 pages. — 9. R. Seeberg, *Histoire des dogmes* (en allemand), 2e édition. Leipzig, Deichert, 1908 et 1910. In-8°, 2 vol. de x-570 et xvi-538 pages. Prix 24 mk 40. — 10. A. Bouché-Leclercq, *L'intolérance religieuse et la politique*. Paris, Flammarion, 1911. In-12 de xii-370 pages. (*Bibliothèque de philosophie scientifique*). — 11. J. Schaefer, *Les relations de saint Basile avec l'Occident* (en allemand). Munster, Aschendorff, 1909. In-8° de viii-208 pages. — 12. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*. Paris, Beauchesne, 1910. In-8° de xii-279 pages. (*Études de Théologie historique*, publiées sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris, n. 1.)

1. — La très utile collection des *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme* a publié récemment deux nouveaux fascicules. Par le caractère scientifique de son but et la relative modicité de son prix, elle mérite toutes les sympathies de ceux qui s'intéressent aux études ecclésiastiques. Elle donne le texte grec ou latin des auteurs en les accompagnant d'une traduction française et de notes. Il est à souhaiter que ces précieux instruments de travail trouvent un excellent accueil, car ils contribueront pour une grande part au relèvement des études et au développement de l'esprit scientifique. M. Grapin édite le second volume de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (livres V-VIII). Il embrasse la période qui s'étend de Marc-Aurèle à Dioclétien. Irénée, Origène, Denys d'Alexandrie, l'hérésie montaniste, la controverse sur la Pâque, la déposition de Paul de Samosate, la persécution de Dèce et celle plus importante encore de la fin du troisième siècle : tels sont quelques-uns des sujets sur lesquels Eusèbe fournit des indications et des documents. L'on ne saurait trop recommander l'étude assidue de cet ouvrage à ceux qui veulent avoir vraiment la connaissance de l'antiquité ecclésiastique. Bien des controverses seraient évitées si tous ceux qui écrivent sur ces matières commençaient par posséder à fond l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Ils pourraient se former ainsi un tableau d'ensemble assez complet pour les aider à discerner ce qui est vraiment dans la tradition historique de cette époque primitive et ce qui lui est faussement attribué. La traduction, doublement difficile à cause du style un peu contourné d'Eusèbe et de la variété des documents qu'il insère, est assez aisée et fidèle. Elle pourrait être plus nuancée. Les notes, malheureusement rejetées à la fin du volume, sont précises et vraiment utiles. Çà et là, on y voudrait plus d'indications pour le choix des leçons. Je n'en relèverai que deux exemples : A propos de V, 1, n° 46 (indication omise, p. 511), on signale que Schwartz rejette la correction ἀνεμητροῦντο, donnée en surcharge par un manuscrit. C'est pourtant la vraie leçon, comme l'indique le contexte. Manifestement, il y est fait allusion à une seconde naissance au *sein* de l'Église. Tandis que la vulgate ἀνεμετροῦντο ne signifie rien, ἀνεμητροῦντο s'harmonise avec les autres images indiquées par les mots qui l'accompagnent. Il y a, pour le sens, une allusion à la question de Nicodème sur la régénération spirituelle. De même, V, 18, n° 3, le lapsus à propos d'ἐψεύδοντο ne paraît pas évident ni une modification du texte nécessaire. Il suffit de traduire : Comment donc se permettaient-ils le mensonge [πῶς οὖν ἐψεύδοντο] d'appeler Priscille vierge? C'est ainsi que comprend d'ailleurs le traducteur syriaque.

2. — Un premier volume d'évangiles apocryphes a paru dans la même collection. Il comprend le *Protévangile de Jacques*, le *Pseudo-Mathieu* et l'*Évangile de Thomas*. M. Ch. Michel, qui édite à nouveau ces textes en les accompagnant d'une bonne traduction française, n'a point cru devoir reproduire aussi l'*Évangile de la Nativité*. Il se contente d'indiquer les variantes à propos des récits analogues du *Pseudo-Mathieu*. Peut-être une solution meilleure eût-elle été de donner sans traduction le texte de cet Évangile. Le P. Peeters, bollandiste, dont il est superflu de louer la compétence en ce qui concerne les littératures orientales, ajoute à ces pièces une nouvelle traduction de la rédaction copte et de la rédaction arabe de l'*Histoire de Joseph le Charpentier*. Une introduction brève mais pleine de renseignements et des notes au bas des pages complètent la publication des textes. On y trouvera résumés les détails à retenir sur les manuscrits, les éditions et aussi la date des apocryphes ici publiés. Il

est regrettable qu'on n'ait fait aucune allusion à leur manque absolu de valeur historique. Les idées fausses sur ce point sont encore si répandues qu'il faut profiter de toute occasion pour les rectifier; à plus forte raison était-ce utile de le rappeler ou même de le démontrer brièvement en les rééditant.

3. — L'Académie de Berlin a décidé de comprendre dans sa collection des Pères anténicéens les continuateurs de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe : Philostorge, Socrate, Sozomène et Théodoret. Ce dernier vient d'être édité par M. Parmentier, professeur à l'Université de Liège[1]. Son travail rendra les plus grands services pour l'histoire de l'Église au quatrième siècle. Une introduction très détaillée initie aux travaux préparatoires à la constitution du texte. L'étude de la tradition directe ou indirecte a été faite avec minutie; elle apporte des résultats nouveaux et, en présentant sous leur vrai jour certains problèmes de critique textuelle, elle en donne une solution motivée. La caractéristique de l'*Histoire* de Théodoret, pour la forme, est l'emploi fréquent des documents originaux. On voit dès lors combien une édition savante de son œuvre peut indirectement rendre service à de multiples disciplines. Par ailleurs, le rôle théologique de Théodoret et la place qu'il occupa dans les controverses de son temps l'avaient mis à même de se renseigner abondamment aux meilleures sources. Indépendamment des collections assez nombreuses de lettres, mémoires et procès-verbaux conciliaires, il avait recueilli dans son entourage immédiat des témoignages de première valeur. La vie ecclésiastique d'Antioche, l'histoire des moines syriens lui étaient familières. M. Parmentier a élucidé avec succès le problème de ses sources. Il a également très bien exposé — non sans quelque exagération d'ailleurs — la manière dont l'évêque de Tyr conçoit l'histoire ecclésiastique. Elle est avant tout le récit des triomphes de l'Église et de l'orthodoxie. Théodoret mettra donc en lumière tous les traits qui font ressortir ce triomphe et laissera dans l'ombre les faits moins glorieux. S'il se complaît à peindre les empereurs fidèles soumis à l'Église et déférents pour l'épiscopat, il aime à montrer celui-ci gardant devant eux l'indépendance de sa parole et souffrant l'exil et la mort plutôt que de trahir la vérité. Toutes ses sévérités sont pour les empereurs indignes, les évêques prévaricateurs, les hérétiques faisant l'œuvre du démon. Quant aux disputes entre orthodoxes, telle la fâcheuse querelle qui eut pour conséquence la déposition et l'exil de saint Jean Chrysostome, il passe rapidement et reste volontairement dans le vague. Si l'on ajoute à cela qu'il colore volontiers son style d'allusions scripturaires et croit devoir le farder à l'aide de la rhétorique, on se rendra compte facilement qu'il présente un des types les plus manifestes de ce qu'on a appelé le genre ecclésiastique, genre dont l'extension très considérable a eu de funestes conséquences pour la science historique. Toutefois, c'est aller trop loin que de parler avec M. Parmentier de « pieux mensonge » ou d'altération de documents. Il n'en apporte aucune preuve péremptoire. Nous connaissons trop mal la documentation dont disposait Théodoret et, d'autre part, nous constatons dans le reste de son œuvre trop d'amour pour la vérité pour affirmer qu'il poussait jusque-là sa tendance apologétique.

Indépendamment de l'apparat critique dont seul un usage continu de son œuvre peut faire apprécier toute l'importance, M. Parmentier ajoute une double

1. Theodoret. *Kirchengeschichte* herausgegeben von L. Parmentier (Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd 19).

série de références au bas des pages : les sources directement utilisées par Théodoret, ou du moins les passages parallèles des historiens contemporains et la liste des emprunts que lui ont faits les écrivains postérieurs. Plusieurs tables, en particulier un index détaillé des noms propres et du vocabulaire, ajoutent leur prix à cette remarquable édition. Elle fait vivement désirer de voir bientôt paraître les volumes parallèles. On sait déjà, par le travail de M. Bidez sur *La Tradition manuscrite de Sozomène* qu'ils marqueront, comme celui-ci, un progrès considérable par rapport aux éditions antérieures.

4. — La collection des écrivains ecclésiastiques latins, publiée par l'Académie de Vienne, s'est enrichie d'un volume de lettres de saint Augustin et du tome premier de l'édition de Rufin. M. Goldbacher édite les lettres 185-270. Plusieurs sont assez courtes; un certain nombre sont de véritables traités se rapportant surtout à la question du donatisme ou du pélagianisme. D'inédit, il n'y a qu'un fragment de quatre lignes (185[a]) extrait d'une lettre perdue de saint Augustin à Boniface. En revanche, pour chacune des lettres, il y a un apparat critique particulier; en général, les modifications au texte reçu sont de médiocre importance : modifications de nombre, de cas, de place; plus rarement, altération de mots ou de phrases. Avec ce volume s'achève l'édition des Lettres de saint Augustin. On nous annonce comme devant paraître, avant deux ans, — ce qui donnera à cette édition toute sa valeur et permettra de l'utiliser au mieux, — un volume contenant la préface et six tables. Nous ne pouvons en attendant qu'apprécier incomplètement le travail méritoire du nouvel éditeur.

5. — La nouvelle édition de Rufin se présente dans des conditions un peu anormales. Primitivement, M. Wrobel s'en était chargé. Il avait passé de longues années à colliger les variantes des multiples manuscrits contenant les œuvres si diverses de cet auteur et ne s'était décidé à préparer l'impression du premier volume qu'après avoir achevé ce labeur considérable. Mais l'âge était venu. La mort a surpris Wrobel au moment où le quart seulement du volume actuel était imprimé. Par malheur, la méthode adoptée ne semblait pas irréprochable. M. Engelbrecht, qui a assumé la tâche de continuer l'œuvre de Wrobel à laquelle il s'était déjà activement intéressé, n'a pas tardé à s'apercevoir qu'une révision critique s'imposait. Il n'a pas hésité à reprendre à fond l'étude des manuscrits pour mieux déterminer la meilleure tradition du texte. Il a donc, tout en laissant intacte l'œuvre de Wrobel, suppléé par de longs prolégomènes et des *errata* à ce qu'il y trouvait de défectueux. On l'en remerciera d'autant plus que les neuf discours de saint Grégoire, dont il nous donne la traduction par Rufin, n'ont pas été réimprimés depuis le seizième siècle (édition de 1508, Strasbourg, et de 1522, Leipzig). Et cependant, parmi les traductions de Rufin, s'il en est de plus célèbres, il n'en est pas qui ait été plus louée par les contemporains, même par des adversaires aussi acharnés que saint Jérôme, pour l'élégance du style et la richesse du vocabulaire. C'est par elle que l'Occident latin a connu et apprécié saint Grégoire de Nazianze. Saint Augustin s'en servait déjà dans sa polémique contre les pélagiens. Un certain nombre de manuscrits présentent cette particularité curieuse qu'en plus des neuf sermons authentiques, ils attribuent à saint Grégoire de Nazianze le *De fide*, œuvre latine du quatrième siècle, revendiquée tour à tour pour saint Phébade d'Agen, Rufin, Grégoire le Lucifórien. Déjà saint Augustin la lisait sous ce patronage d'emprunt dans son manuscrit, à la date de 413.

M. Engelbrecht a réuni là-dessus quelques détails intéressants, tout en laissant à Dom Wilmart la tâche de rééditer le *De fide*. La traduction de Rufin doit se placer en 399 ou 400. Elle fut, semble-t-il, assez vite terminée et n'occupe qu'un rôle accessoire, à cette époque, dans l'activité littéraire du rival de saint Jérôme. Il y applique, d'ailleurs, ses principes habituels en matière de traduction et ne s'astreint pas à une littéralité rigoureuse. M. Engelbrecht s'attache, dans une seconde partie des prolégomènes, à une étude détaillée des principaux manuscrits. Chose curieuse, le plus ancien est aussi l'un des plus corrompus. Plusieurs autres qui datent du neuvième siècle ne doivent être utilisés qu'avec précaution. A ce propos, le nouvel éditeur corrige un assez grand nombre de leçons adoptées par son prédécesseur et donne quelques détails sur l'orthographe relativement excellente conservée par le manuscrit R (*Reginensis* 141 du neuvième et dixième siècles). Il a souvent seul gardé la véritable leçon. Les deux index des noms propres et du vocabulaire qui terminent le volume se recommandent d'eux-mêmes à l'attention des latinistes.

6. — Plus importante encore que les précédentes est la publication du traité inédit de Nestorius intitulé le *Livre d'Héraclide*. Un petit volume de M. Béthune Baker avait, il y a quatre ans, attiré sur cet ouvrage l'attention du monde savant[1]. M. B. B. se proposait d'obtenir la réhabilitation totale de Nestorius. Avec une chaleur de conviction communicative, il étudiait en treize chapitres la doctrine de Nestorius et s'efforçait de montrer qu'elle avait été souvent défigurée ou mal comprise. La thèse, en ce qu'elle avait d'absolu, rencontra beaucoup d'incrédules. En revanche, on fit excellent accueil aux extraits considérables qu'il donnait d'un ouvrage dont on connaissait à peine le titre. Signalé par M. l'abbé Goussen, copié pour la mission anglaise d'Ourmiah, le *Livre d'Héraclide* avait fourni à M. Béthune Baker de nombreux textes, de grand intérêt historique ou dogmatique, à mettre en parallèle avec les fragments déjà connus des œuvres de Nestorius et les documents contemporains. Une édition de l'ouvrage entier parut enfin par les soins du R. P. Bedjan. A défaut de l'original grec, on avait au moins une traduction syriaque assez ancienne et indubitablement authentique. Quelques mois après, le contenu de cette version était mis à la portée de l'ensemble des théologiens par une traduction française due à la plume infatigable de M. l'abbé Nau. On a signalé les imperfections de ce travail entrepris et mené rapidement à bonne fin, malgré de multiples occupations. Elles pourront être corrigées. Les remerciements ne doivent point être épargnés à l'auteur, car il ne s'est point laissé rebuter, comme d'autres, par ce que la tâche avait de particulièrement ingrat.

Le *Livre d'Héraclide* est, en effet, d'une lecture extrêmement fastidieuse. Nestorius, qui a dissimulé sa personnalité sous un pseudonyme, s'y répand en récriminations et en explications destinées à montrer l'injustice du sort qui lui a été fait. C'est un plaidoyer où se succèdent sans transition les exposés théologiques les plus arides, les détails historiques circonstanciés, les plaintes et les invectives passionnées. S'il y a çà et là des pages remarquables de vigueur et d'une âpre éloquence, le plus souvent on est en présence de longues explications qui redisent à satiété les mêmes choses et fatiguent par leur

1. Bethune Baker, *Nestorius and his teaching*, a fresh examination of the evidence. Cambridge, 1908. In-12, pp. xviii-232.

aridité et leur monotonie. L'ouvrage est très long : après une sorte de dialogue sur les diverses hérésies christologiques, destiné à mettre en relief, par opposition aux théories apollinaristes et ariennes de Cyrille, la doctrine orthodoxe de Nestorius, celui-ci commente à la fois historiquement et dogmatiquement les événements qui se sont passés à son sujet depuis sa nomination à l'épiscopat jusqu'à la condamnation d'Eutychès par le pape Léon. A l'occasion du concile d'Éphèse, il est amené à discuter les interprétations données de ses écrits par saint Cyrille et à rétablir leur véritable sens.

Il en résulte, ce qui d'ailleurs était déjà reconnu par les savants compétents, que l'exposé classique du nestorianisme est à revoir de très près. Certaines doctrines attribuées à Nestorius ont été repoussées par lui avec la dernière énergie et représentent le contraire de sa pensée. En revanche, il apparaît très clairement que le point faible de son système est bien l'explication qu'il a tentée de l'unité de personne dans le Christ. Malheureusement, les idées qu'il développe à ce sujet sont si peu claires, qu'il est difficile de préciser d'une manière absolument satisfaisante sa pensée, certainement défectueuse et répréhensible. On a bien essayé depuis d'infirmer une partie de ces conclusions, mais c'est au mépris des textes les plus clairs et en vertu d'une interprétation fantaisiste. Telle formule qui a provoqué par son ambiguité les dissensions si prolongées entre saint Cyrille et les Orientaux a été louée comme merveilleusement apte à réfuter l'hérésie ! On s'est bien gardé, d'ailleurs, de signaler qu'elle était empruntée à un hérétique, et que, dans son contexte primitif, la profession de foi du pseudo-Athanase avait pour objet d'exprimer la doctrine apollinariste. On trouvera un exposé beaucoup plus satisfaisant des divers systèmes mis en présence, de leurs lacunes et des difficultés auxquelles ils donnaient prise dans la série d'articles dus à M. Nau et publiés par la *Revue de l'Orient chrétien* (1910-1911).

Quant aux nouvelles données historiques renfermées dans le *Livre d'Héraclide*, la plupart ont été utilisées et reproduites dans une brochure du même auteur intitulée : *Nestorius d'après les sources orientales*[1]. De la confrontation avec les nombreux documents contemporains, elles reçoivent bon témoignage et, sans mériter un crédit aveugle, elles sont bien supérieures aux légendes diverses que les sources d'origine jacobite ou nestorienne ont accumulées sur la naissance, la sainteté, la mort de Nestorius. M. Nau les a recueillies également. Une seule omission m'a étonné dans cette brochure : le récit de l'élection de Nestorius au siège de Constantinople. On sait combien elle fut mouvementée. Le *Livre d'Héraclide* nous fait connaître que le fameux Dalmace était le candidat impérial et, par son refus, donna occasion au choix du moine éloquent en qui l'on se plaisait à espérer un second Chrysostome ! Il ne devait lui ressembler que par son zèle opiniâtre contre les abus et par ses malheurs ! Diverses pièces intéressant les œuvres ou la vie de Nestorius sont données en appendice dans le *Livre d'Héraclide*, en particulier le texte grec de trois homélies inédites sur la *Tentation de Notre-Seigneur* et la liste des présents envoyés à Constantinople par saint Cyrille afin d'écarter plus aisément les difficultés que la cour pouvait opposer au triomphe de l'orthodoxie. C'est un des épisodes fâcheux de ces querelles où l'élément humain de l'Église n'eut que trop souvent l'occasion de se montrer.

1. Paris, Bloud, 1911. In-12, 61 pages (*Science et Religion*, n. 606).

7. — La nouvelle édition de l'*Enchiridion* ne se contente pas d'ajouter les documents les plus récents publiés par le Saint-Siège (décisions de la Commission biblique, communion fréquente, etc.). Le P. Bannwart a inséré à la suite quelques pièces anciennes omises jusqu'ici et réclamées par certains critiques : extraits du concile d'Elvire (célibat), de la lettre du pape Jules aux Orientaux et du concile de Sardique (primauté), du concile de Frioul en 796 (adoptianisme); de la lettre du pape Clément VI au *catholicos* d'Arménie (primauté et erreurs arméniennes). Toutefois, pour ne point remanier sans cesse la numérotation, ces pièces et celles du même genre qui pourraient y être ajoutées sont classées en appendice à partir du n° 3001 ; le serment anti-moderniste, dernière pièce du recueil dans l'ordre chronologique, porte les nos 2145-47. On a corrigé quelques erreurs de titre et augmenté la table des concordances.

8. — L'ouvrage de M. Felten[1] mérite l'accueil le plus favorable et rendra de grands services à tous ceux qui veulent étudier scientifiquement les origines du christianisme. C'est l'étude du milieu juif et romain contemporain de Notre-Seigneur et des Apôtres. Rien de mieux pour se mettre au courant des usages, des idées, de l'état social, de la situation historique ou géographique, dont il faut perpétuellement tenir compte lorsqu'on cherche à revivre dans toute leur intensité les scènes de l'Église primitive et à ressusciter la vie terrestre du Fils de Dieu fait homme. Prédicateurs, conférenciers, directeurs de cercles d'études ou professeurs de religion ont intérêt à posséder sur tout cela des notions exactes, précises, puisées aux sources. Sans doute, l'on pourrait citer des monographies de détail ou des esquisses utiles, mais, comme travail d'ensemble dû à un catholique, nous ne possédons rien d'aussi complet et d'aussi consciencieux. Sans avoir l'ampleur du monumental ouvrage de Schürer, il nous donne en abondance, et avec des références détaillées aux sources et aux plus récents travaux, — parmi lesquels les travaux de langue française ne sont point oubliés, — les renseignements utiles sur les matières si disparates qui forment l'objet de la *Neutestamentliche Zeitgeschichte*. Les deux parties, d'étendue fort diverse, puisque ce qui concerne le judaïsme occupe le premier volume et une bonne partie du second, se poursuivent parallèlement : description de la Palestine, histoire de la Judée depuis l'ère machabéenne jusqu'à la révolte sous Adrien ; constitution politique et administrative, temple et synagogues, partis religieux, fêtes et observances, prosélytisme, littérature extra-canonique ; doctrine théologique sur Dieu, les anges, l'anthropologie, le messianisme. Voilà pour les juifs. Pour les païens, il était inutile d'exposer autant de détails beaucoup plus connus des lecteurs. M. F. se contente d'étudier l'organisation de l'empire et de rappeler l'histoire des provinces où se développa le christianisme pendant le premier siècle ; il passe ensuite aux relations sociales : famille, divertissements, commerce, et termine par un exposé de l'état religieux du monde romain : enseignements philosophiques divers et religions ou superstitions populaires. Il n'entre pas dans le plan de cette chronique d'insister sur les détails. Les lecteurs en savent assez pour apprécier toute l'importance d'un pareil travail[2].

1. J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel.

2. La nouvelle édition française du volume de Mgr Batiffol sur *l'Église naissante et le catholicisme* nous dispense de rendre compte en détail de la traduc-

9. — La deuxième édition de l'*Histoire des dogmes* de M. Seeberg[1] est un travail tout nouveau. Le premier volume de l'ancienne, qui comprenait trois cents et quelques pages, s'est dédoublé en deux forts volumes de plus de onze cents pages. Le cadre est resté à peu près le même, mais l'esquisse s'est transformée en un manuel détaillé où abondent les références et les exposés documentés. La matière traitée répond à celle des deux volumes parallèles de M. Tixeront. L'ouvrage de M. Seeberg pourra facilement être rectifié, où il en est besoin, à l'aide de ce dernier et, en retour, lui servira de commentaire. L'auteur appartient au luthéranisme orthodoxe; c'est dire sur quels points il s'écarte de notre manière de juger, mais indiquer aussi qu'on trouvera chez lui beaucoup moins d'aventureuses hypothèses et de généralisations injustifiées que chez M. Harnack, par exemple. Quant au plan, il diffère suivant les époques. Le premier volume consacré à la période anténicéenne s'inspire de l'ordre chronologique, après avoir, dans un chapitre préliminaire, étudié le milieu intellectuel gréco-romain et juif, ainsi que la théologie du Nouveau Testament. Dans le second volume, qui va du concile de Nicée à saint Jean Damascène, M. Seeberg, ayant d'abord caractérisé les traits généraux de cette période, — c'est une addition à l'œuvre primitive, — étudie successivement les développements du dogme trinitaire et de la christologie. Il achève ensuite ce qui concerne les mouvements doctrinaux dans l'Église grecque, pour revenir définitivement à l'Église latine. Ici encore, un long développement nouveau est consacré aux prédécesseurs de saint Augustin. Puis pour ce dernier, très heureusement, M. Seeberg intervertit l'ordre de l'exposé primitif. Le donatisme précède maintenant le pélagianisme, conformément à la chronologie. Les destinées du semi-pélagianisme sont racontées jusqu'au second concile d'Orange. Quelques pages sur la tradition et l'Église ramènent à l'étude des doctrines d'auteurs divers, appartenant la plupart au cinquième siècle.

10. — La Sorbonne nous fait de nouveau savoir, dans la *Bibliothèque de philosophie scientifique*, comment elle apprécie le christianisme. Cette fois, celui qui tient la plume est un érudit connu, entre autres travaux, par de gros volumes sur la divination antique et les pontifes de l'ancienne Rome. Cela lui donnait-il la compétence nécessaire pour traiter de l'histoire du christianisme? Il est permis d'en douter à en juger par les résultats. Le volume de M. Bouché-Leclercq sur l'*Intolérance religieuse et politique* a pour objet principal de mettre en lumière les véritables rapports de l'Église et de l'État romain pendant les quatre premiers siècles de l'ère chrétienne.

Il est éminemment représentatif de ce qu'on pourrait appeler l'école rationaliste française. On y trouverait difficilement une trace de sympathie pour la religion fondée par le Christ. C'est à ces pauvres empereurs si calomniés, même par les historiens profanes, que va tout entière l'affection de l'auteur. Il s'applique fort doctement et persévéramment à détruire les erreurs de l'opinion qui

tion allemande parue récemment; elle constituait déjà un progrès sur l'original, l'auteur ayant revu et modifié le texte et le traducteur, çà et là, complété la bibliographie : P. Batiffol, *Urkirche und Katholizismus*, traduction et introduction par F.X Seppelt. Kempten et Munich, Kösel, 1910. In-12 de xxix-430 pages. Prix, 4 mk 50.

1. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I Bd Die Anfänge des dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter; II Bd. Die Dogmenbildung in der Alten Kirche.

voit dans les chrétiens de nobles et innocentes victimes. Les empereurs ne sont pas seulement excusés; ils sont loués d'avoir agi comme ils l'ont fait. Presque à chaque page, non sans stupéfaction, on voit invoquer l'argument tiré de la *Raison d'État*. C'est au nom de la tolérance que les martyrs ont été légalement mis à mort. Pourquoi troublaient-ils par leurs opinions subversives et leur haine de la civilisation antique la paix romaine? Pourquoi ne point faire comme les autres et ne point accepter le culte impérial, moins idolâtrique certes que le culte des saints? Pourquoi par leurs attaques passionnées contre le paganisme soulever les colères populaires et les défiances du pouvoir? Antisociaux, antimilitaristes, antipatriotes; tels ils apparaissaient nettement à ses yeux et donc ils devaient nécessairement être frappés. Il est vrai qu'au quatrième siècle ou même dès le troisième, on s'aperçut qu'il n'en était pas tout à fait ainsi. Mais les empereurs n'étaient pas responsables de ne l'avoir point vu plus tôt : c'est qu'on n'avait plus affaire, comme au début, à de petits groupes insociables, sociétés secrètes réfractaires à toute entente.

D'ailleurs, on a bien tort de parler de persécution. Malgré sa bonne volonté, M. B.-L., en compulsant les documents authentiques, a de la peine à découvrir même un nombre restreint de martyrs. Ceux-là d'ailleurs, tels saint Cyprien et d'autres, n'auraient eu qu'à se laisser faire; les portes de la prison s'ouvraient et le dernier supplice était écarté. M. B.-L. parle quelque part de la haute moralité du christianisme. C'est un oubli. Toute religion, pour ne point disparaître, « doit se mettre d'accord avec la morale ambiante et s'y maintenir ». Aussi le rôle moralisateur du christianisme est pure illusion. Il n'est pour rien, par exemple, dans la suppression de la polygamie, due incontestablement à la seule influence gréco-romaine. L'Évangile, loin de la condamner, ne contient-il pas l'histoire de l'Époux conviant dix vierges à l'épouser? Les premiers chrétiens étaient des révolutionnaires, exaltés par l'attente de la parousie et prêts à aider efficacement l'action de la colère divine. Rien d'invraisemblable dans l'accusation qui les rend responsables de l'incendie de Rome sous Néron. M. B.-L. leur attribuerait sans trop de difficultés celui de Nicomédie sous Dioclétien. Nul historien n'a dit que Stephanus, l'assassin de Domitien, fût chrétien. Il n'y a cependant aucune invraisemblance à l'admettre, car ce meurtre cadrait trop bien avec les intérêts du christianisme. M. B.-L. ne croit pas l'hypothèse utile. Mais cette infamie lui paraîtrait assez plausible.

La valeur historique de cet ouvrage est ainsi suffisamment caractérisée. C'est celle d'un plaidoyer. Il en dit long sur ce que l'on peut attendre de la science laïcisée et sur le degré d'inintelligence où elle peut descendre. Les conceptions exposées ici sont tout à fait dignes de cet ennemi de la « logomachie trinitaire » exprimant, au cours d'une soutenance en Sorbonne, son regret que l'arianisme n'eût point triomphé. Celui-ci, du moins, était simple et logique! Et comme le candidat objectait que ce n'eût plus été le christianisme : « C'est vrai, c'eût été une religion comme le mahométisme, et certes, reprenait M. B.-L. avec une gravité émue, le mahométisme est une religion! »

Inutile de discuter ces niaiseries. Il me reste à signaler le manque de critique et le parti pris dans l'utilisation des documents. Ils rappellent tout à fait cette méthode d'exégèse qui s'attache avec opiniâtreté à tout mot favorable et semblerait ne pouvoir en épuiser le contenu ni trop en défendre l'authenticité, mais qui, dans le même contexte, découvre toutes sortes d'interpolations et de remaniements, dès qu'il s'y trouve quelque chose peu en harmonie avec le système

préétabli. M. B.-L. peut donner la main à M. Loisy. Il n'est pas sûr de l'authenticité des sept épîtres de saint Ignace ; il retrouve dans le martyre de saint Polycarpe « la fiction du témoin oculaire » ; dans la lettre des chrétiens de Lyon, des détails suspects et de la littérature ; il a un scrupule sur l'identité du Justin des Actes et du Justin des Apologies ! En revanche, le moindre mot de Tertullien prend une valeur officielle et définitive ; les actes apocryphes et les légendes sont cités en témoignage malgré leur date tardive et leur inauthenticité. L'on peut se donner ainsi le plaisir facile de relever des exagérations et des erreurs. Que M. B.-L. commence donc par lire les Épîtres de ce « grand, mais mauvais génie » du christianisme qu'a été saint Paul. Il y verra que le christianisme primitif était un peu plus chargé d'idées qu'il n'est supposé. Avant le second siècle, il contenait autre chose que la doctrine de la parousie. M. B.-L. y pourra lire en particulier un admirable exposé de la morale individuelle et sociale des premiers chrétiens qui constitue le plus terrible réquisitoire contre la tyrannie impériale si impudemment glorifiée sous le nom de *Raison d'État*. Les sophismes n'y changeront rien. Avec la parole de Pierre : *Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes*, écho direct de celle du Maître, la liberté de la conscience fit son entrée définitive dans le monde. Ce sera la gloire éternelle des martyrs d'être morts pour y rester fidèles en confessant leur foi. M. B.-L. aura raison le jour où il découvrira dans l'enseignement de l'Église un principe quelconque s'opposant aux légitimes droits de l'État. Hors de là, il n'y a qu'intolérable usurpation. D'ailleurs, il conserve un reste de libéralisme dont je dois lui donner quittance. A la dernière page de son livre, qui est la seule bonne[1], M. Bouché-Leclercq proteste sincèrement contre l'intolérance actuelle ou future à l'égard de l'Église et contre le monopole. Mais la conclusion ne sort guère des prémisses. Son volume, chargé de haine froide et méprisante pour le christianisme qu'il calomnie, ne peut que fournir d'arguments ceux qui combattent contre l'idée religieuse et le catholicisme.

11. — Nul n'ignore l'intérêt qui s'attache aux recueils de *Lettres*, si nombreux dans l'ancienne littérature chrétienne[2]. La *Correspondance* de saint Basile se place au premier rang par l'importance et la variété des sujets traités, l'agrément du style, la richesse des renseignements qu'elle fournit sur la période qui s'étend de la mort de Jovien à l'avènement de Théodose. Sur l'état de l'Église en Orient, sur les rapports entre les deux grandes fractions de la catholicité, à cette époque, l'une en paix grâce à la tolérance de Valentinien, l'autre déchirée par l'hérésie et les dissensions entre orthodoxes persécutés, les documents de première main abondent, mettant en pleine lumière le rôle magnifique de l'évêque de Césarée. L'établissement de leur chronologie est malheureusement difficile ; aucune de ces lettres n'est datée. Si les détails abondent qui permettent d'établir des groupes fermes, l'on n'a que très peu d'indices pour situer d'une façon définitive ces groupes dans l'ensemble des événements. Depuis vingt ans plusieurs essais ont été tentés en vue d'une révision de la chronologie établie par Tillemont et les éditeurs bénédictins. Après MM. Ernst et Loofs, M. Schwartz et moi, indépendamment l'un de l'autre et malgré une divergence absolue sur l'orientation de la pensée de saint Basile, sommes arri-

1. Je laisse de côté les premiers chapitres sur la religion romaine avant la prédication du christianisme.
2. J. Schaefer. *Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande*, ein Beitrag zur Geschichte des 4. Jahrhunderts n. Chr.

vés en même temps, sur un certain nombre de points de détail, à des conclusions semblables. A son tour, M. Schaefer a jugé utile de reprendre la question, en se proposant d'étudier spécialement les relations de saint Basile avec l'Occident. Son travail est consciencieux, approfondi ; sur les deux premières périodes (371-73 et 373-76), il revient aux conclusions de M. Loofs qui lui-même avait suivi de près la chronologie bénédictine. L'ensemble n'apporte ainsi rien de bien nouveau, mais on peut y recueillir plus d'une indication de détail. Aux travaux de ce genre, on ne saurait demander plus.

Naturellement, sur plus d'un point, je ne puis me rallier aux conclusions de l'auteur. Je regrette d'abord qu'il n'ait point utilisé le tome III de l'*Histoire ancienne de l'Église*. Mgr Duchesne y a traité assez au long le problème dont s'occupe M. Schaefer. Il s'est lui aussi fait sa chronologie des Lettres. Elle était à discuter, d'autant plus que seul, à ma connaissance, ces derniers temps, l'éminent historien a versé au débat un élément positif, une donnée historique sûre, par l'identification à peu près certaine du Πάπας dont il est question à deux reprises, dans la correspondance de saint Basile, avec le malheureux Pap, roi d'Arménie, assassiné en 374. De même, M. Schaefer s'est trop souvenu exclusivement de saint Basile et n'a point suffisamment mis en lumière l'unanimité avec laquelle les Nicéens orientaux, partisans de saint Mélèce, partageaient ses vues et se joignaient à ses efforts. Plusieurs lettres, des plus importantes, sont écrites au nom de l'épiscopat oriental. Il importe peu que Basile en ait été le rédacteur direct. Si l'on a le droit de s'en servir pour mettre en lumière ses propres sentiments, il est nécessaire de ne point laisser dans l'ombre le rôle que jouent près de lui les évêques dont il est le secrétaire. Il en est ainsi en particulier pour les lettres 92, 243, 263. A y faire plus attention, M. Schaefer n'aurait point, lui aussi, soutenu l'impossible gageure de démontrer que Mélèce, dès le début des négociations, n'avait montré qu'indifférence et inertie. L'intermédiaire principal, actif, infatigable, de ces négociations avec Alexandrie et avec Rome, c'est Dorothée, diacre, puis prêtre du clergé de Mélèce ; c'est à Mélèce que Basile confie toutes ses pensées, à lui qu'il écrit chaque fois qu'une démarche officielle, engageant tout l'épiscopat, doit être faite et toujours en le regardant comme le chef responsable à qui reviennent la décision et l'exécution des initiatives. Aussi est-ce le nom de Mélèce qui ouvre la liste des trente-deux évêques signataires de la lettre 92 en 372, comme celle des 153 du concile de 379. M. Schaefer n'en persiste pas moins à traiter cette lettre comme œuvre exclusive de Basile ; il a beau jeu, dans ces conditions, pour reprocher à Mélèce de n'avoir rien fait ! Quant à la dernière période, où nous sommes plus d'accord, je ferai remarquer seulement à M. Schaefer qu'il est trop pessimiste. Il a négligé de signaler le ton manifestement plus cordial avec lequel saint Basile parle des Occidentaux dans une série de lettres qui ont trait au voyage de Sanctissime (253, 255, 256). Je n'en cite que ce passage caractéristique adressé aux prêtres d'Antioche : « Il vous racontera l'amour de tout l'Occident pour nous et son inclination » ; il aurait fallu tenir davantage compte, dans tout cet exposé, de l'extrême sensibilité de saint Basile, aussi prompt à s'alarmer et à s'indigner qu'à se faire l'écho des moindres présages en faveur de temps meilleurs. Quant au résultat final, les conclusions de M. Schaefer sont trop conformes à celles que j'ai exposées moi-même sur la portée du synode oriental de 379 pour ne point rejeter avec lui les assertions arbitraires de M. Schwartz[1].

1. M. Schaefer me fait l'honneur de me citer assez souvent dans ces pages,

12. — La monographie de M. Bardy inaugure excellemment une nouvelle collection d'*Études de théologie historique*. Tout en s'inspirant du travail substantiel de M. Leipoldt sur le même sujet, il a su faire œuvre personnelle et ajouter aux résultats déjà obtenus. Avant de participer aux anathèmes posthumes dont fut frappé l'origénisme, Didyme eut de son vivant une réelle célébrité, en Occident surtout, grâce aux éloges que fit de lui saint Jérôme. Théologien de second ordre, plus habile à enchaîner les textes scripturaires qu'à développer un raisonnement abstrait, il occupe une place honorable au-dessous des grands docteurs cappadociens dont il s'est plus d'une fois inspiré. En une série de chapitres, après avoir esquissé sa vie d'ascète et catalogué ses œuvres, M. Bardy étudie les divers aspects du dogme et de la morale chrétienne, tels qu'ils se reflètent dans ce qui nous reste des ouvrages du docte aveugle. Un chapitre est ensuite consacré à étudier en détail l'usage que Didyme fait de la Bible : inspiration, canon, texte suivi, interprétation ; une étude des autres sources auxquelles il puisa achève de nous initier à sa méthode toute d'éclectisme, d'érudition plutôt que de réflexion personnelle et d'originalité. L'ouvrage s'achève par une étude sur Didyme et les controverses origénistes. L'ensemble forme une contribution intéressante à l'histoire de la théologie grecque au quatrième siècle. Une table analytique détaillée, trop souvent absente des ouvrages de ce genre, permet d'utiliser au mieux le contenu du volume.

Quelques observations de détail : page 35, à propos du περὶ ψυχῆς, dont un fragment doit se trouver au cod. Paris, gr. 151, l'auteur, travaillant à Paris, aurait dû vérifier cette donnée ; le recueil des fragments inédits empruntés aux manuscrits de la Bibliothèque nationale aurait formé un utile appendice à cette monographie (vg. les fragments utilisés par Nicon dans ses *Pandectes*, pp. 38-39). Un travail d'ensemble sur les fragments des chaînes aurait singulièrement contribué à nous édifier non seulement sur la tradition des œuvres de Didyme, mais sur la valeur de ces collections. Plus on aura d'études de détail, plus il sera facile de préciser le jugement qu'il faut porter et de savoir s'il faut pencher vers le scepticisme, ou, tout en prenant des précautions, accorder à ces florilèges une vraie confiance. Les travaux de ce genre sont arides, mais plus féconds que certains ne l'admettent. M. Bardy aurait pu du moins dresser la liste alphabétique des *incipit* de ces fragments ; pages 53-55, il eût été utile de rechercher si l'*Enarratio* contient des fragments de saint Augustin ; la solution du problème eût été avancée d'autant ; page 61, saint

surtout pour marquer les divergences de vues et, plus d'une fois, à tort. Peut-être aurait-il été utile de signaler à qui revenait la priorité de certaines affirmations caractéristiques auxquelles M. Schaefer s'associe, par exemple sur la neutralité de Rome à l'égard des partis d'Antioche jusqu'à la lettre *Per filium meum*. La date de la lettre 15 de saint Jérôme est trop avancée : cette lettre suppose Vital déjà évêque et, d'autre part, Jérôme y dit expressément que chacun des trois chefs, Mélèce, Paulin, Vital, se réclame de la communion avec le pape. Rien ne s'oppose donc à la faire écrire en 376. Un premier voyage de Dorothée à Rome, en 371-72, reste ce qui répond le mieux aux documents, puisque le résultat qu'avait en vue sa légation fut atteint. M. Schaefer a mal compris la page 147 de mon livre (*Le Schisme d'Antioche*). Je n'y dis nullement que les partisans de Marcel étaient visés par Basile, mais que saint Athanase profita sans doute de cette occasion pour demander à Marcel une profession de foi.

Athanase a employé l'expression τρεῖς ὑποστάσεις en d'autres passages que ceux cités ici, et cela était à rapprocher des données intéressantes recueillies, pages 64 et 65, sur l'usage d'οὐσία et d'ὑπόστασις chez les Alexandrins; page 71, l'affirmation sur l'incompatibilité de l'expression πατρικὴ οὐσία avec la terminologie des hypostases paraît trop absolue, comme le démontrent les textes de la page 75 et celui-là même qui est cité page 71 : ἰδίαν ὑπόστασιν ἐπιγράφων τῷ λόγῳ ἐκ πατρικῆς οὐσίας ὑφεστῶσαν; page 83, le texte allégué paraît au contraire exiger qu'on attribue à la doctrine de l'ἐνέργεια une valeur non seulement pratique, mais métaphysique, puisqu'il conclut de l'unité d'opération à l'unité de substance; page 88, la remarque sur l'emploi de l'ὁμοιούσιος par saint Athanase, empruntée à Loofs, est erronée (Cf. *S. Athanase*, collection *La Pensée chrétienne*, p. 37); page 100, je ne vois pas l'opposition établie entre γεννήσας et le fait d'être désigné comme *père;* page 116, il ne semble pas que ce caractère de piété trinitaire soit aussi exclusivement propre à Didyme ; il apparaît avec une intensité plus marquée encore chez saint Grégoire de Nazianze, qu'il est curieux de ne point voir nommer ici. Ce chapitre aurait gagné à être complété par quelques renseignements sur la méthode d'argumentation et sur la théologie du Saint-Esprit, à qui Didyme a consacré un traité spécial. La question de la procession ne l'épuise point. M. B., page 142, fait lui-même remarquer que les théologiens « attachent alors leur attention sur son rôle dans l'économie divine »; page 111, il y a exagération à dire que les questions relatives à l'Incarnation et à la Rédemption se posent alors *pour la première fois* dans toute leur acuité : il ne faut point oublier le mouvement gnostique tout pénétré de l'importance de ces deux problèmes; p. 114, le doute exprimé sur le docétisme de Didyme ne paraît pas justifié. Il faut tenir compte, pour apprécier la valeur des termes employés, de l'influence scripturaire. Ce littéralisme dans l'interprétation a plus d'une fois égaré certains critiques modernes et conduit à des conclusions erronées ou fortement exagérées, ainsi sur le prétendu apollinarisme de saint Athanase; p. 127, la remarque sur l'emploi, par saint Grégoire de Nysse, de θεοδόχος au lieu de θεοτόκος est inexacte; c'est la chair du Sauveur, non la Vierge Mère, que Grégoire qualifie ainsi; les textes recueillis par M. Holl le prouvent à l'évidence, et lui-même en fait la remarque : *fréquent* dit de l'emploi de θεοτόκος par saint Athanase et saint Grégoire de Nysse est exagéré (quatre ou cinq textes authentiques pour le premier, deux pour le second); p. 153, cette conception de la liberté semble bien être la conception classique en Orient au quatrième siècle; p. 134-35, il me semble que la conclusion constitue précisément le problème : les idées occidentales étaient-elles si nettes avant saint Augustin? Il est intéressant de noter qu'on trouve déjà chez Didyme cette conception du mariage délictueux avant la venue du Christ, de la *caro peccati* et de la naissance virginale, motivée par la nécessité d'éviter au Christ la contraction de la faute originelle; p. 144, l'influence qu'auraient exercée sur Didyme Rufin et Jérôme paraît fort improbable; p. 150, la chrismation réservée à l'évêque seul est affirmée dans le texte et mise en doute dans la note 8; p. 171, passage intéressant sur le culte des anges, très développé en Égypte; p. 174, ἀμεγέθης se traduirait peut-être mieux : immense ou sans dimension; p. 204-5, l'allégorisme d'Origène est trop exclusivement affirmé; il faudrait aussi distinguer entre l'usage de la typologie et celui de l'allégorie; p. 208, les traits de critique signalés comme appartenant à un ordre de pensée assez rare chez les

écrivains du quatrième siècle ne paraissent pas sortir de la banalité courante; p. 224, ce qui est dit sur l'appréciation de la philosophie a besoin d'être corrigé. Tous en théorie, Grégoire de Nysse aussi fortement que les autres, la condamnent; en pratique, tous s'en inspirent : d'abord, parce qu'il était difficile d'agir autrement; ensuite, pour plusieurs, par un certain désir d'autoriser leur parole aux yeux de leur public. Quelques travaux récents ont jeté une vive lumière sur cette particularité curieuse des rapports entre les Pères de l'Église et la sagesse ou l'éloquence profanes.

Ferdinand Cavallera.

J.-A. Endres, *Thomas von Aquin*, Mayence, Kircheim, 1910. In-4°, 107 p., 64 illustrations (collection Weltgeschichte in Karakterbildern).

Le meilleur éloge que je puisse faire de ce volume, c'est de souhaiter qu'une traduction en soit promptement donnée au public français. L'illustration très artistique est en parfaite harmonie avec le texte où M. Endres a retracé avec sobriété et précision l'histoire de saint Thomas d'Aquin. L'époque de la scolastique et l'étude de ses doctrines sont familières à M. Endres. Il a su éviter l'écueil de se livrer à des dissertations de détail ou de s'étendre démesurément sur des questions qui lui sont plus chères. Éloignant avec raison les légendes dont plusieurs circulaient du vivant même du saint, il met en belle lumière la physionomie si sympathique de son héros et donne à son œuvre théologique tout le relief qu'elle comporte, en la replaçant dans ce milieu intellectuel du treizième siècle si agité, si complexe, si intéressant pour l'histoire des idées. Ce livre tient compte des travaux les plus récents et en a dégagé avec maîtrise les données définitives. Sa diffusion contribuera puissamment à répandre des idées plus exactes sur la scolastique et à gagner des sympathies motivées à l'Ange de l'Ecole.

F. C.

# NOTES ET CRITIQUES

H. Bremond. — *Fléchier, Œuvres choisies*, avec introduction et notes, in-16, 128 pages. Paris. Bloud, 1911.

Combien sommes-nous, aujourd'hui, à connaître les sermons et les mandements de Fléchier ? Nos professeurs de rhétorique admiraient devant nous l'oraison funèbre de Turenne, où l'orateur « parut au-dessus de lui-même », et parfois en lisaient l'exorde, pour nous en faire sentir « l'harmonie majestueuse « et sombre ». Plus tard, on parcourait curieusement les *Mémoires sur les Grands Jours d'Auvergne*, l'on feuilletait aussi la Correspondance et l'on murmurait : Cet abbé !... Pour celui qui veut lire un sermon, il lit Bossuet ; celui qui veut prêcher consulte Bourdaloue ; personne ne songe à Esprit Fléchier que pour admirer la justesse du prénom. Mais enfin, parce que Fléchier fut un homme d'esprit, ce n'est pas une raison de le dédaigner. Assurément, « on n'est pas moins orateur que lui » : sa foi très sûre et très ferme manque de passion, « il a la manie de bien écrire », et, quoi qu'en dise Brunetière, il a trop d'idées. Qu'on laisse donc le prédicateur, mais qu'on revienne à l'écrivain et au moraliste. Ainsi parle M. B. dans une introduction qui ressemble à celles qu'il donnait récemment à Nicole et à Gerbet, l'une et l'autre exquises de grâce et de goût, et qui démontrent bien que « l'extrême délicatesse n'est pas toujours une espèce de faiblesse ». Et voici les textes qu'il réédite : Sermon *sur le Scandale de Jésus-Christ*, sermon *sur l'Obligation de l'Aumône*, panégyrique de saint Louis, *Lettre pastorale sur la Croix de saint Gervais*, entretien *sur le Bon Pasteur*. J'y ai bien trouvé quelques jolies choses, comme : « Ces larmes que vous versez au pied des autels font croître ces lauriers si frais dont Dieu le couronne » (pp. 35-36) ; mais j'admire le moraliste qui analyse l'âme du libertin (pp. 35-36), la philosophie d'une audace toute chrétienne du sermon sur l'aumône, surtout le Mandement, chef d'œuvre si inconnu de doctrine, de tact, de zèle et de style ; et l'historien des idées serait bien mal avisé qui ne méditerait pas l'entretien sur le Bon Pasteur. Bref, il faut savoir un gré infini à M. B. qui nous rappelle ces merveilles, qui, dans l'œuvre de Fléchier, comme dans celle de Nicole et de Gerbet, a su *vraiment* choisir, n'étant pas de ceux dont parle Montaigne : « ils ne voyent pas de chois entre memoire et entendement ».

J. Monbrun.

*Correspondance de Bossuet*, nouvelle édition publiée ar Ch. Urbain et E. Lévesque, t. IV. Paris, Hachette, 1911, in-8° de 531 pages (Collection des *Grands Écrivains de la France*).

Les éditeurs de la *Correspondance de Bossuet* continuent leur publication avec la régularité à laquelle ils nous ont accoutumés. Voici le quatrième vo-

lume qui vient de paraître; il contient la correspondance de Bossuet du 21 janvier 1689 aux derniers jours de 1691.

Il y a là 189 lettres écrites par l'évêque de Meaux ou plutôt 160 et quelques, car il faut distraire de ce premier nombre deux douzaines environ de lettres qui lui ont été écrites. Pour mesurer l'apport nouveau de la présente édition ou évaluer le progrès qu'elle réalise sur l'édition Lachat, la meilleure des précédentes, il n'est pas indifférent de rappeler que sur les 189 lettres ici produites 97 ont été publiees d'après les originaux, 27 sur des copies authentiques, les autres, sauf indications spéciales, ont été prises à Dom Déforis. Il y a 38 de ces lettres qui ne figurent pas dans l'édition Lachat et une vingtaine d'autres ont été complétées notablement d'après les originaux. Ajoutons à ces calculs fournis par les éditeurs, qu'ils ont eux-mêmes, à défaut des originaux introuvables, attiré l'attention sur quelques difficultés que soulèvent les copies des lettres adressées à Mme Cornuau, et dont la plupart n'avaient pas été soupçonnees par les éditeurs précédents. Ils ont fourni de précieux renseignements pour la solution de quelques-unes d'entre elles dans la longue et substantielle étude qu'ils leur ont consacrée dans les appendices. Il est, d'ailleurs, d'autres pièces bien curieuses et intéressantes pour la vie publique et même privée de Bossuet dans ces appendices, qui occupent à peu près le quart du volume.

Pour les lettres elles-mêmes, on n'y trouvera peut-être pas la même variété que dans les précédents volumes. Le plus grand nombre sont des lettres de direction adressées pour la plupart à des religieuses, à Mme d'Albert, à Mme de Béringhen, à Sœur André, à Mme Cornuau, à Mme Tanqueux. Par là même, elles présentent un intérêt spécial, mais qui ne saurait être apprécié que d'une certaine classe de lecteurs ; c'est là toujours que devront recourir ceux qui voudront connaître les délicatesses, la clairvoyance, l'esprit de piété et la bonté d'âme de Bossuet, directeur de consciences. Quelques lettres à Huet, dont une sur la philosophie de Descartes, et d'autres écrites à des protestants ou par des protestants tels que Leibniz, ont bien aussi leur prix, et on sera heureux de les retrouver ici en leur forme originale, avec tous les éclaircissements désirables.

Car cette fois encore la science des éditeurs s'est prodiguée au bas des pages ou dans les appendices en renseignements toujours marqués au coin d'une érudition sûre et précise. Il n'y aura pas, toutefois, que M. Letourneau de Saint-Sulpice, à s'étonner que les éditeurs n'aient pas mieux orthographié (p. 140) le nom de l'éditeur des *Saints Prêtres français*, de Grandet. Je pourrais bien ajouter aussi que l'Isle-Jourdain n'a jamais été en Armagnac (p. 507), que même Antoine Anselme n'est pas né à l'Isle-Jourdain, mais à Cologne (Gers); mais de ceci la preuve n'a pas encore été fournie, elle le sera bientôt par la publication du certificat de baptême de l'abbé Anselme. A. Degert.

## *A propos d'hagiographie.*

La critique, même la plus prudente, appliquée à l'histoire des saints, soulève des susceptibilités à la fois si injustifiées et si respectables qu'on ne saurait ni accepter ni mépriser certaines prétendues réfutations Il vient cependant une heure où l'avis des gens compétents doit s'imposer aux personnes raisonnables. A ce propos, je mentionnerai deux comptes rendus, donnés par le dernier

numéro des *Analecta Bollandiana*, de deux études critiques publiées récemment dans le *Bulletin*.

Les *Analecta* (1911, p. 369) résument l'étude critique sur saint Fleuret (*Bulletin*, 1910, p. 435) et n'élèvent aucune objection. On y lit, sous la signature du R. P. Moretus : « La *Vie* de saint Fleuret n'a donc aucune valeur historique ; c'est un pastiche audacieux composé au plus tôt à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. »

Dans les *Analecta* (1911, p. 382), le R. P. Van Ortroy écrit à propos des articles : *Un faussaire bordelais* (*Bulletin*, 1911, pp. 24, 85, 120) et de ma controverse avec le R. P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur : « Au lieu de se répandre en récriminations contre un confrère [le R. P. Zimmerman] dont les travaux et les recherches scientifiques honorent son Ordre, au lieu de s'attarder à dénoncer comme aventureuse la méthode de M. Saltet — c'est aujourd'hui la méthode de tous les esprits sensés — on [le R. P. Marie-Joseph] aurait dû s'évertuer à battre en brèche ses allégations et à en démontrer la fausseté, quoique, à parler franc, la tentative eût été vaine. Il y a sans doute, dans l'argumentation de M. Saltet, des détails qui appellent des réserves. Mais l'ensemble est solide et emporte la conviction. »

Après ce suffrage et d'autres aussi autorisés qui me sont parvenus, il est permis de considérer comme établi que le P. Chéron, de Bordeaux, est l'auteur responsable du prétendu texte de Pierre Swanington sur la vision de saint Simon Stock. C'est donc une question sur laquelle je ne reviendrai pas, à moins que mes contradicteurs apportent un fait nouveau.

Louis SALTET.

*Benoît XII, Lettres communes*, analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican, par J.-M. VIDAL. Paris, Fontemoing, in-4°, t. I, CIV, 498 pages, 1902-1903 ; t. II, 456 pages, 1904-1905 ; t. III, 346 pages, 1910-1911.

Je ne sais plus quelle Revue allemande se plaignait naguère de la scandaleuse lenteur avec laquelle l'École française de Rome conduisait la publication des Registres pontificaux. En ce qui concerne M. Vidal du moins, cette plainte était sans fondement. Ce serait déjà une raison pour que le *Bulletin* se fît un devoir de signaler cette publication d'un des anciens élèves de notre Institut. Commencée en septembre 1902, l'édition des *Lettres communes de Benoît XII* vient de s'achever en mars 1911.

Ce que contiennent ces lettres *communes* des papes, par quoi elles se distinguent des lettres *curiales* et des lettres *secrètes*, on le trouvera exposé tout au long dans l'introduction dont M. Vidal a fait précéder le premier volume. Bornons-nous à dire, sans prétendre épuiser la notion, que les lettres *communes* sont surtout constituées par des pièces relatives à l'administration ordinaire de l'Église, collation de bénéfices majeurs et mineurs, distributions de grâces, dispenses, privilèges, mandements administratifs, etc. Il y a donc là surtout les nominations des évêques, des provisions d'innombrables prébendes canoniales ou autres bénéfices vaquants ou à vaquer, des dispenses matrimoniales, des réhabilitations de bâtards en vue des bénéfices ou des ordinations, des indults divers, etc.

On devine déjà l'intérêt que présente pour l'histoire générale ou locale une

pareille publication, à l'époque où les tendances centralisatrices de la curie ont atteint leur maximum et où, depuis les énergiques mesures de Jean XXII, les papes sont devenus les grands distributeurs des bénéfices de toute la chrétienté occidentale. Nous pourrions même ajouter que, pour nous, l'intérêt s'accroît de l'avantage qui est fait à notre Midi dans la distribution de ces faveurs ecclésiastiques par des papes d'origine méridionale. Benoît XII, notamment, n'oublia point, sur le siège pontifical, qu'il avait été évêque de Pamiers et grand inquisiteur dans nos contrées.

A l'analyse de 9,536 lettres émanées de la chancellerie de Benoît XII, M. Vidal a ajouté un Index des personnes, des lieux et des principales matières qui ne couvre pas moins de 346 pages et qui a dû lui coûter une somme effrayante de travail; il y a même joint la rude et délicate besogne d'identifier tous les noms propres de lieux cités dans son texte.

C'est surtout à la lecture de ces copieux Index qu'on peut saisir d'un coup d'œil l'étendue des richesses mises à la disposition des travailleurs par ces registres de Benoît XII. Ainsi on y voit figurer, pour les huit années qu'a duré le pontificat de ce pape : Toulouse, pour 273 mentions; Albi, pour 219; Pamiers, pour 114; Auch, pour 88; Bayonne, pour 36, etc.

Après le grand pape Léon XIII, dont l'intelligente initiative ouvrit toutes larges les archives du Vatican, les historiens n'auront jamais trop de reconnaissance pour les infatigables pionniers qui, comme M. Vidal, en produisent au jour les incomparables trésors.

A. Degert.

René Bazin, *La Douce France*, in-8°, viii-311 pages; illustrations de J.-M. Breton; Paris, Gigord, 1911.

Le *Tour de la France par deux enfants* est devenu un livre bien curieux dont toute bibliothèque devrait posséder un exemplaire qu'elle ferait durablement relier. On y raconte l'histoire de voyageurs qui parcourent la France dans tous les sens et ne la voient pas. Arrivés dans les Alpes de Savoie, « ils regardent le pays tant qu'ils peuvent ». Pourquoi? Pour le comprendre et l'admirer? « Comme cela, disent-ils, nous allons finir par savoir notre géographie de France sur le bout du doigt » (éd. 1902, p. 94). Ils courent à travers la campagne et y rencontrent des troupeaux, des prairies, des champs de blé, des charrues, des usines; ils ne devinent ni le berger, ni le laboureur, ni l'ouvrier; et s'ils parlent, une fois, des fleurs, c'est des fleurs artificielles de Nancy. Michelet, écrit : « La vineuse Bourgogne, patrie des grands orateurs. » Eux, les voilà plantés devant « les belles vignes couleur d'or » et qui s'écrient avec émotion : « Que d'argent cela fait! » (p. 105). A Lyon, ils marchent dans la rue de la République; à Marseille, ils visitent les hamacs des bateaux, et, à Paris, les singes du Jardin des Plantes; pendant leur dernier voyage, ils oublient de joindre les mains et ne rencontrent pas un clocher... Lorsque, la nuit, ils observent le ciel, c'est pour exploiter la Petite Ourse. Et ils prêchent l'honneur, le travail, la justice, les soldats, les savants, tout jusqu'aux volailles de Bresse. Mais n'ayant aperçu ni la nature, ni l'homme, ni la religion, comment apercevraient-ils la sainteté? O le livre bien nommé! Ces deux enfants ont fait le tour de la France..., ils n'y sont pas entrés.

Il fallait entendre « les paroles du peuple de France »; révéler « la secrète puissance des bonnes femmes » qui prient pendant que les hommes combattent;

vénérer, dans nos religieuses, celles à qui Dieu demande, « pour le soulagement de la misère du monde, leurs douces mains, le regard compatissant de leurs yeux, chacune des heures de leur vie et tout l'amour de leur cœur »; célébrer nos soldats et nos marins qui, en Afrique et en Asie, continuent la tradition héroïque ; faire aimer la maison où l'on est né, où l'on a été le plus aimé, où l'on apprit à être bon : cela, c'est le génie de la nation. Il fallait définir le berger, « ce grand silencieux » ; comprendre que Paris se soit donné pour protectrice une bergère et qu'une autre bergère ait sauvé la France ; apercevoir « un philosophe et qui a le temps de l'être » dans « l'associé du vent ou de l'eau, le meunier aux joues enfarinées et aux yeux vifs » ; dans le boucher deviner un « élégiaque » ; chanter le laboureur qui « a pour mission de mêler un peu de ciel à la terre », collaborateur des rois dans le chef-d'œuvre français et « dont le métier ne pourrait mourir sans que la patrie mourût » : cela, c'est le génie des métiers. Il fallait rappeler la Toussaint, le Jour des Morts, Noël, et dire : « J'ai connu des bonnes gens qui n'avaient pas coutume d'aller, le dimanche, à la messe, mais qui, le matin de Pâques, n'auraient pas manqué l'office pour l'empire du monde, les premiers arrivés à la porte de l'église, un gros livre sous le bras, une petite joie dans les yeux » : cela, c'est le génie religieux d'un peuple que composa le catholicisme. Il fallait observer le pommier, « un délicat, ami des pays brumeux et tempérés, ayant besoin d'une voilette comme une jolie femme » ; ou les genêts, « des gueux qui ont le pied dans la terre pauvre, dans la pierraille, mais fleurissent de toute leur force, de tout leur cœur » : cela, c'est le génie du sol où s'est développée la race.

Le génie de la nation, des métiers, du sol, de la religion, c'est l'âme de la patrie, c'est la patrie; et c'est l'âme de la patrie qu'il faut faire voir et comprendre, si l'on veut faire aimer la patrie. Pour connaître la France, il ne suffit pas de savoir « comment chacun des fils de la mère commune arrive à tirer profit des richesses de sa contrée » (*Tour de la France*, préface, éd. 1910). Cette science forme les trafiquants, non pas les citoyens. Or, l'âme de la France, « âme éprise d'idéal, ambitieuse de répandre les idées qu'elle aime, capable de tous les sacrifices, moins commerçante que soldat et moins soldat que missionnaire », la France, celui-là seul pouvait la saisir et la traduire qui serait amoureux de son « visage » et attentif à « ce qui ne change pas », l'œil moins à l'étoile polaire qu'à « l'étoile bleue », homme et non pédant, artiste et non « gendebourse », catholique et non « neutre ». Et c'est donc M. René Bazin qui a su, le premier, faire un beau livre du cri suprême de Roland :

Tere de France, mult estes dulz païs!...

Le dernier *Bulletin de l'enseignement secondaire* de l'Académie de Toulouse (juin, 1911) conseille aux professeurs de l'État de faire mieux, pour l'enseignement de l'histoire, que les professeurs libres. « Ce n'est pas, dit-il, bien difficile. » En effet.

J. Monbrun.

---

*Errata.* — P. 247-8 lire : Chanvillard ; — p. 248, compte rendu de Lugan, *Balmès* l. 2, lire : on trouvera *dégagées* ; — au 2e paragraphe l. 3 et 4 : *pour* et non *par*.

*Le Gérant :* Édouard Privat.

Toulouse, Imp. Douladoure-Privat, rue St-Rome, 39 — 9465

# LES PAPES

## ET LES TRADITIONS RELIGIEUSES POPULAIRES[1].

Avant d'entrer dans mon sujet, il me paraît nécessaire d'expliquer ce que j'entends par traditions religieuses populaires, et comment je me propose d'examiner la conduite des papes relativement à ces traditions.

En disant traditions non seulement religieuses, mais aussi populaires, j'exclus par cela même toutes ces traditions qui peuvent ou doivent s'appeler dogmatiques par le fait qu'elles ont quelques relations avec les dogmes révélés. Nul n'a jamais songé à nommer ces traditions-ci traditions populaires. Elles ne peuvent, en effet, recevoir cette dénomination ni en raison de leur origine qui est la révélation de J.-C., homme et Dieu, ni en raison de leur moyen de transmission qui n'est pas la voix du peuple, mais la voix de l'Eglise enseignante, composée d'hommes sans doute, mais d'hommes qui, dans l'exercice de leur ministère, sont assistés et rendus infaillibles par la vertu divine. En

1. Ce discours du R. P. Savio, S. J., professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université grégorienne, fut prononcé à Rome, au palais de la Chancellerie, le 13 mai 1909, dans la séance de l'*Accademia di Religione cattolica*, devant S. Em. le cardinal Rampolla et en présence d'un nombreux auditoire. L'auteur se propose de revenir sur ce sujet à un moment plus opportun, il en développera alors certains points que, faute de temps, il a du omettre dans son discours.

[Le *Bulletin* ayant mentionné ce discours si autorisé, plusieurs de nos lecteurs ont désiré en avoir une traduction. M. Sigala, professeur au grand Séminaire de Périgueux, et qui a été étudiant de notre Institut et élève du R. P. Savio, à l'Université grégorienne, a bien voulu traduire pour nous la conférence de son vénéré maître. Cette conférence a paru d'abord dans la *Scuola cattolica*, de la Faculté de théologie de Milan, 1909, pages 661-672. — N. D. L. R.]

d'autres termes, les traditions dogmatiques nous viennent d'en haut, et elles sont pour nous, fils soumis de l'Eglise, l'objet non de nos discussions, mais de notre acceptation méritoire et de notre soumission. Les traditions populaires, au contraire, viennent d'en bas et elles n'ont droit à notre croyance que lorsqu'elles sont accompagnées de preuves telles que celles requises toujours pour rendre certaine la vérité d'un fait.

Et ici, se présente d'elle-même une seconde exclusion à faire, l'exclusion de ces traditions qui se présentent à nous munies des preuves nécessaires et suffisantes pour attirer notre croyance. De telles traditions, bien qu'on puisse les appeler populaires en tant qu'elles viennent du peuple, nous leur donnerons toutefois, d'une façon plus précise, pour éviter toute confusion, le nom de traditions historiques, parce qu'elles sont appuyées de preuves historiques sûres.

Une fois exclues les traditions dogmatiques ou divines et les traditions humaines historiques, il ne reste plus que ces récits à caractère religieux dont on ne connaît pas avec précision l'origine, les premiers auteurs, et que pour cela nous sommes contraints d'attribuer à cette foule nombreuse, irresponsable, souvent ignorante que l'on appelle le peuple. Ce sont de ces traditions religieuses populaires que nous parlons.

Or, il est un fait indéniable, c'est que certaines traditions religieuses populaires, — au sens où nous venons de l'expliquer, — se présentent quelquefois au grand public étranger aux questions théologiques ou du moins non accoutumé à examiner ces questions avec précision, ces traditions se présentent, dis-je, comme couvertes de l'approbation de l'Eglise et particulièrement de celle des papes. Ceci arrive surtout dans deux circonstances.

Premièrement, quand l'événement conservé et transmis par la tradition populaire a été cause de la construction d'une église ou d'un sanctuaire, ou a donné naissance à quelque dévotion à laquelle les papes concèdent des indulgences et des faveurs spirituelles. Ces concessions paraissent à certains être la reconnaissance, l'approbation, comme la définition par le pape de la vérité de l'événement qui a donné lieu à l'érection de l'église, du sanctuaire, à l'établissement de la dévotion.

Un second cas où certains croient pouvoir et devoir déduire une semblable approbation ou définition pontificale est le cas où les faits conservés par la tradition populaire sont insérés dans les livres considérés, comme liturgiques, comme livres officiels de l'Eglise, tels le bréviaires

le martyrologe, les calendriers, qui ne peuvent se publier sans l'approbation de l'Eglise.

Les personnes qui, dans ces cas, regardent les papes comme responsables de la vérité objective de certaines traditions religieuses populaires peuvent se diviser en deux classes. La première est composée des bons fidèles, pieux, sincèrement affectionnés à notre très sainte religion et soumis aux actes émanant du chef suprême de l'Eglise à tel point qu'ils les accueillent tous sans distinction comme ils accueillent les vérités de foi. Aussi arrive-t-il par hasard qu'ils entendent quelque érudit catholique élever un doute sur quelques traditions religieuses populaires dans lesquelles ils croient impliquée la responsabilité des papes, ils s'en scandalisent, et pour autant que cet érudit soit catholique et qu'il ait donné des preuves de sa parfaite orthodoxie, ils ne peuvent pas chasser de leur esprit qu'il n'ait cédé à ce goût ambiant du siècle et qu'il ne se soit, dans ses investigations historiques, laissé circonvenir par cet esprit rationaliste qui forme par trop le patrimoine de tant de savants modernes.

En rendant ainsi les papes responsables de la vérité de certaines traditions religieuses populaires, les bonnes personnes dont nous parlons se trouvent pleinement d'accord, sans le vouloir ni le savoir, avec une autre classe de personnes tout à fait différentes, avec les protestants et les autres ennemis déclarés de l'Eglise. Ceux-ci paraissent persuadés que les papes et le clergé présentent aux fidèles certaines traditions religieuses populaires de la même façon que les vérités révélées et qu'ils les présentent ainsi même quand ils reconnaissent qu'elles sont fausses, cherchant ensuite par la prohibition des livres et par d'autres moyens à empêcher que les fidèles en connaissent la fausseté, et tout cela dans un but sordide de lucre, d'intérêt, d'avarice.

## I.

Voilà pourquoi il devient de la plus haute importance de préciser et d'établir avec exactitude ce qu'un catholique, soucieux d'être et de rester vrai fils de l'Eglise, hors de laquelle il n'y a pas de salut, peut et doit penser des traditions religieuses populaires dont il s'agit. Pour parvenir à ce résultat, il n'est pas de meilleur moyen que d'interroger l'Eglise elle-même et les papes et de leur demander s'ils nous présentent vraiment ces traditions religieuses populaires comme partie nécessaire de

leur enseignement, et s'ils entendent nous imposer la foi à ces traditions sous peine de n'être plus catholique et sous menace de damnation éternelle.

La question ainsi posée, tout théologien, si médiocre soit-il, répondra que toutes les traditions religieuses populaires, n'ayant pas un lien nécessaire avec les dogmes, sont des traditions purement humaines et n'appartiennent en aucune façon au dépôt sacré des vérités révélées par le Verbe incarné et confiées par lui à l'Eglise afin de les garder intactes pour le salut de toutes les générations humaines. Ces traditions peuvent donc être examinées, discutées, même rejetées comme toutes les autres traditions humaines non religieuses.

On aura beau chercher, en effet, on ne trouvera jamais que les papes aient montré leur volonté de définir la vérité objective des traditions religieuses populaires ni directement ni indirectement. Au contraire, — et comme pour exclure cette apparence d'une définition indirecte que certains auraient pu conclure de la concession de faveurs spirituelles aux sanctuaires ou aux pratiques de dévotion tirant leur origine de quelque événement conservé par les traditions du peuple, — depuis de longs siècles, les papes ont coutume, pour ce qui concerne la vérité objective des faits de ce genre, d'en référer expressément aux histoires et aux traditions qui les rapportent. Tel est le sens, qui ne peut être autre, des phrases « *ut fertur, ut dicitur, ut vulgo traditur, ut annales ecclesiastici perhibent* », qui se rencontrent dans les documents pontificaux toutes les fois qu'ils traitent d'événements religieux racontés par les traditions populaires.

Que l'on ne dise pas que cette conduite des papes, si elle mérite des éloges pour sa prudence, est cependant blâmable au moins pour le fait que, par cette façon de faire, ils montrent ne pas posséder une certitude bien profonde et bien personnelle de ces faits dont ils présupposent néanmoins la vérité objective. Exiger, en effet, des papes une telle certitude serait exiger l'impossible.

En fait, il faut remarquer que les papes, le plus souvent pour ne pas dire toujours, n'ont pas fait les concessions de faveurs dont nous parlons de leur propre initiative, mais à la prière des évêques des divers diocèses, du clergé et des instituts tant religieux que civils. Voici, par exemple, dans un diocèse, un sanctuaire que la tradition populaire dit avoir été construit à la suite d'une apparition de la Sainte Vierge, d'un saint et, pour cela, très fréquenté des fidèles. L'évêque du diocèse prie le Chef suprême de l'Eglise de favoriser, de la façon que, dans la pléni-

tude de son pouvoir spirituel, il jugera bonne, les fidèles qui, dans ce sanctuaire, s'approchent des sacrements. Pourquoi le pape se refuserait-il à promouvoir la piété chrétienne et la fréquentation des sacrements? N'est-ce donc pas là un des devoirs qui lui incombent comme Chef suprême de l'Eglise? Quant à la vérité objective du fait qui a donné naissance au sanctuaire, s'il s'en rapporte aux attestations des évêques, des chefs des instituts religieux ou civils, c'est-à-dire de personnes que l'on a tout motif de croire instruites et dignes de foi, il aura fait tout ce qu'il était possible de faire, tout ce que, décemment, on peut exiger de lui.

Prétendre à plus serait prétendre à l'impossible. Exiger que le pape, accablé par une multitude d'affaires, par la correspondance avec les évêques et les princes de l'univers, par les audiences, doive personnellement employer des heures entières et des jours, même des mois et des années, — un temps très long parfois est nécessaire, les spécialistes de recherches historiques le savent bien, — à consulter des livres, à compulser des archives, afin de voir, de ses propres yeux, les preuves de la vérité historique de certains faits, serait une absurdité. On ne peut convenablement rien lui demander de plus, touchant la vérité de ces faits que de se rapporter à ce qu'en pensent les hommes les plus instruits de leur temps, parmi lesquels sont assurément les évêques. C'est ainsi, et pas autrement, que firent les papes des siècles plus éloignés de nous ; il n'est donc pas juste de ne pas reconnaître leur prudence.

Durant le Moyen-Age, par l'effet d'une trop grande bonne foi ou de l'ignorance générale, quelques évêques furent parfois trop crédules dans l'admission de la vérité de certains faits qui, par la suite, se trouvèrent controuvés. Mais, dans les temps plus rapprochés de nous, les papes, s'étant rendu compte de ce fait, avant de concéder de nouvelles faveurs, voulurent faire examiner à Rome même, sous leurs yeux, par des commissions de personnes instruites et expérimentées, les preuves alléguées en faveur de la vérité de ces faits. Toutefois, même après un tel examen entouré de ces précautions plus grandes, ils n'ont certes entendu rien définir, même dans les temps modernes. L'usage toujours constant, soit dans les actes du pape, soit dans ceux des congrégations parlant en son nom, de l'antique formulaire : *Ut creditur, ut dicitur, ut prohibetur,* le montre bien.

Il ne faudrait pas croire que ces explications soient données maintenant pour la première fois, ni qu'elles aient été imaginées artificieusement par moi ou par d'autres, pour répondre au besoin qui, de nos jours, se fait plus vivement sentir de défendre les papes. De nos jours, en effet, les progrès des sciences historiques démontrent souvent le peu

de consistance de certaines traditions religieuses populaires, toujours acceptées de tous dans le passé et jamais mises en discussion.

Non, ce ne sont pas des explications nouvelles, ni des imaginations arbitraires, ni des sophismes d'avocat. Tout ce que je viens d'avoir l'honneur de vous dire a déjà été dit et écrit il y a quelques siècles et fut écrit en particulier il y a deux cent treize ans exactement, en 1696, par un de mes confrères de ce temps déjà ancien, qui était et est encore considéré comme un des hommes les plus érudits qui aient jamais été. Je veux parler du Bollandiste le P. Daniel Papebroch, qui, durant cinquante-cinq ans de suite, fit l'objet de ses études historiques et critiques des *Vies* de saints et des traditions religieuses populaires qui s'y rapportent. Accusé par un de ses adversaires, dans l'ordre scientifique, de s'être départi, dans la réfutation de quelques traditions populaires, du respect que tout catholique doit aux actes des pontifes romains, Papebroch composa pour sa défense un livre duquel j'extrais entre autres le passage suivant.

Parlant d'une faveur spirituelle que Sixte IV, pape de 1471 à 1484, avait concédée à une église d'Avignon dont le peuple racontait qu'elle avait été autrefois la maison où avait habité sainte Marthe, Papebroch relève les expressions employées par Sixte IV : *Ut fama est et antiquorum habet relatio ;* puis il écrit : « Je ne pense pas qu'il y ait personne qui croie devoir une foi illimitée à des faits semblables au fait avancé par Sixte IV et qui veuille prendre occasion de cette tradition avignonaise, très incertaine sous tous les rapports (comme je le montrerai ailleurs), pour en étendre la même conséquence (c'est-à-dire le devoir d'une foi illimitée) à d'autres traditions semblables attestées, elles aussi, dans des circonstances et dans des termes semblables, soit par Sixte IV lui-même, soit par d'autres pontifes. De telles affirmations on ne peut, relativement à la vérité objective des faits, conclure rien autre chose sinon qu'au temps de Sixte IV, alors que l'étude des bonnes méthodes et de l'histoire religieuse était prodigieusement négligée, ces traditions, sans examen ni discussion, obtenaient une créance bien plus grande qu'elles n'obtiendraient maintenant de personnes cultivées, ou du moins, peut-on conclure, ces récits étaient écoutés avec plus de tolérance et reçus avec plus d'indulgence par les pontifes romains qu'ils ne le seraient, surtout s'ils étaient soumis à un débat contradictoire[1]. » C'est là ce qu'écrivait

1. « Non existimo quemquam, qui hujusmodi factis, sicut ea hic a Sixto asseruntur, et asserta dicuntur a decessoribus ejus aliis, putet indubitatam

Papebroch en 1696, il y a plus de deux siècles, et, en s'exprimant de la sorte, il parlait le langage non seulement du bon sens, mais aussi celui de la plus rigoureuse théologie. Je ne vois donc rien à ajouter relativement au premier cas des traditions populaires soi-disant approuvées indirectement par les papes dans leurs concessions de faveurs spirituelles.

Quant au second cas, quant à l'approbation donnée par eux à ces traditions par leur insertion au bréviaire, il existe un fait évident ou plutôt toute une série de faits évidents qui l'excluent, ce sont les corrections qui, à partir du seizième siècle, alors que commence à se faire jour parmi les personnes cultivées la critique historique, les papes ont fait faire dans les leçons historiques du bréviaire.

Pour être court, je ne parlerai pas de ces corrections que l'on peut voir facilement dans les récents historiens du bréviaire Batiffol et Bäumer. Tandis que, contre certains bons catholiques, ces corrections montrent que ni l'Église ni les Papes n'entendirent donner comme dogmes les récits qu'elles contenaient, vu que les dogmes ne changent jamais; contre les protestants, elles prouvent aussi la fausseté de leurs accusations et de leurs insinuations, suivant lesquelles les papes auraient conservé et défendu des traditions populaires qu'ils savaient fausses, mais qu'ils voulaient maintenir dans un but de lucre. Les papes acceptèrent comme vraies ces traditions quand tous les hommes instruits de leur temps les croyaient vraies; mais, dans la suite, à mesure que les sciences historiques progressaient et que certaines d'entre elles en démontraient la fausseté, ils les abandonnèrent et les effacèrent des livres ecclésiastiques. Ils donnèrent ainsi la preuve de leur loyauté et de leur sincérité, et montrèrent que, si leur devoir principal est de favoriser la piété, ils n'ont cependant jamais manqué de protéger et de favoriser en même temps la science sans prévention et sans partialité; que, bien au con-

fidem adhibendam; quique velit ab ista avenionensium traditione, undequaque incertissima (quod probare alterius loci ac temporis est), consequentiam duci ad alias, simili occasione aut modo, ab eodem Sixto IV aliisve Romanis Pontificibus attestatis. Nam ex talibus aliud ad quæstionem facti sequitur nihil, quam Sixti ætate (dum nimis quam enormiter neglectum jacebat bonarum litterarum et sacræ historiæ studium) ejusmodi narratiunculas, nemine illas discutiente, fidem hausisse majorem, quam hodie impetrarent a viris eruditis; aut saltem auditas patientius et indulgentius fuisse etiam a Pontificibus Romanis receptas, quam nunc audirentur reciperenturque, si proponerentur contradictorio judicio ventilandæ. » *Responsio* Danielis PAPEBROCHII ex Societate Iesu theologi, *ad exhibitionem errorum per adm. Rev. P. Sebastianum a S. Paulo evulgatam*, Antverpiae, Thieullier, 1696, p. 111.

traire, la vraie science fut toujours et est considérée par les papes et par tous les catholiques comme la préparation, l'accompagnement et l'ornement de la foi.

## II.

Il me reste à parler de l'étonnement dans lequel semblent tomber parfois certaines bonnes personnes en voyant, comme il y en a de nos jours, des catholiques, des prêtres et des religieux, qui attaquent ou mettent en doute la solidité de certaines traditions religieuses populaires. Il semble impossible à ces bonnes personnes d'être un catholique parfaitement orthodoxe et de jeter un doute sur des traditions qui ont, en leur faveur, une longue suite de siècles, qui furent acceptées et crues dans le passé par des hommes non moins doctes que saints. Elles ne peuvent pas comprendre comment les modernes prétendent connaître des faits très reculés mieux que ceux qui vécurent en des temps plus voisins de ces faits.

L'œuvre serait trop vaste s'il me fallait répondre adéquatement à ces objections et combattre tant de jugements erronés, que je crois très funestes, en pratique, à la cause de l'apologétique catholique. Ils peuvent, en effet, dans certains cas, la déprécier et ainsi diminuer son efficacité. Pour une telle réponse, il me faudrait, d'un côté, décrire toutes les vicissitudes diverses de la pensée populaire et l'état de la science dans des temps, des lieux, des circonstances et sous des climats très différents ; d'un autre côté, je devrais traiter de l'immense progrès réalisé au dernier siècle dans toutes les branches de l'histoire. On verrait ainsi comment, dans des siècles d'impéritie et d'ignorance universelle, il a été possible à des traditions populaires, légendaires et fausses, de naître, de prendre racine et de se maintenir, et comment il se fait que, maintenant, on découvre et l'on prouve quelquefois avec évidence la fausseté et le caractère légendaire de telles traditions. Mais une telle description m'entraînerait trop loin. L'ignorance du Moyen-âge pour certaines sciences entre autres l'histoire, est connue de tous. Aussi je me bornerai à quelques observations sur l'état présent des études historiques.

Et d'abord parlons du nombre de ceux qui cultivent l'histoire. Dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, en ce qui concerne la culture de cette science, un fait absolument nouveau est à noter : c'est que, dans les écoles inférieures aux universités, telles que collèges, instituts techniques et autres, l'enseignement de l'histoire est devenu autonome.

Autrefois, sans doute, on enseignait bien les éléments de l'histoire grecque et romaine, mais cet enseignement était donné par le professeur de lettres et dans la mesure où l'érudition historique était requise pour l'interprétation des classiques grecs ou latins. Tandis que, maintenant, l'enseignement de l'histoire est confié à des professeurs spéciaux. De là vient, qu'à l'heure actuelle, non seulement en Italie, mais dans toutes les nations civilisées d'Europe et d'Amérique, dans les régions d'Asie et d'Afrique qui ont reçu la civilisation européenne comme l'Égypte, l'Inde et le Japon, il existe toute une classe d'hommes qui font de l'histoire leur occupation sinon unique, du moins principale et dont ils tirent leurs moyens de vivre.

A cette classe appartiennent aussi ces nombreux professeurs d'histoire qui enseignent dans les universités. Avant le dix-neuvième siècle, à peine existait-il dans les grandes universités une chaire d'histoire ou pour mieux dire d'antiquités et, annexée à la Faculté de théologie, une chaire d'histoire ecclésiastique. Les progrès qui furent réalisés dans la dernière moitié du siècle amenèrent dans les universités modernes la création de chaires aussi nombreuses que le demandent les divisions de l'encyclopédie historique et les sciences auxiliaires de l'histoire. De là sont sorties les chaires d'histoire grecque, romaine, assyrienne, égyptienne, d'histoire du Moyen âge et des temps modernes, puis les chaires d'archéologie, de géographie, de paléographie, de numismatique, de beaux-arts. Il y a en outre, dans chaque Faculté, une chaire spéciale pour l'histoire des sciences et des divisions des sciences dont l'étude est propre à cette Faculté. On y trouve le cours d'histoire de la philosophie, de la médecine, de l'architecture, du droit, du droit romain, ecclésiastique, commercial, international, etc. Le nombre de ces chaires, dans certaines universités, a crû à tel point que le nombre des nouveaux professeurs dépasse à lui seul le nombre de tous les professeurs réunis de beaucoup d'universités d'autrefois. Tel est le cas de l'Université de Berlin, où la liste des professeurs des diverses branches de l'histoire monte, pour la présente année scolaire 1908-1909, au beau chiffre de soixante-quatre[1].

Pour grossir le nombre des personnes appartenant maintenant à la classe des historiens, classe qui, on peut le dire, n'a jamais existé nulle

1. J'emprunte ce chiffre aux *Vorlesungs-Verzeichnisse der Universitäten*, etc., *von Deutschland, Deutsch-Oesterreich und der Schweiz. Sommer-Semester, 1909*. — Academischer Verlag, München.

part avant le dix-neuvième siècle, nous devons ajouter les nombreuses personnes qui s'adonnent exclusivement à l'enseignement de l'histoire en dehors des universités, collèges et instituts techniques, dans tant d'autres institutions scolaires et scientifiques comme les écoles normales, militaires, navales, commerciales et autres semblables. Il nous faut aussi leur adjoindre les conservateurs des bibliothèques, des archives, des musées, dont l'occupation principale est encore d'éclairer les divers points de l'histoire.

Si à ce grand nombre de personnes s'occupant d'histoire par devoir professionnel, et qui peut s'élever à plusieurs dizaines de mille, on ajoute tous les gens instruits qui, librement et pour leur satisfaction personnelle, s'appliquent à ce genre d'études, on comprendra facilement cet autre grand fait que l'on peut dire un fait nouveau et propre à notre âge, je veux parler du nombre extraordinairement grand des publications historiques, livres, fascicules, périodiques. Quant à ces derniers, les périodiques consacrés exclusivement à l'histoire, ils sont bien une nouveauté inconnue avant le dix-neuvième siècle.

Ces périodiques facilitent à beaucoup de travailleurs l'impression de certains documents dont, à cause de leur caractère local trop restreint, on ne ferait pas cas en dehors d'une ville ou d'une région donnée, et permettent aussi à ces savants la publication de leurs travaux que le manque d'argent empêcherait autrement d'éditer à part. Les revues satisfont enfin l'amour du passé et la curiosité de beaucoup pour les choses d'antan. Voilà pourquoi leur nombre s'est augmenté dans des proportions extraordinaires, à tel point qu'il n'est pas en Italie (on peut dire la même chose de tous les pays civilisés) de ville de quelque importance, de région, de province qui n'ait pas sa revue d'histoire locale. Il en est de même des instituts, des ordres religieux et de beaucoup de diocèses. Chacun peut voir la masse énorme de travaux, mémoires, dissertations, notes longues ou brèves qui se publient chaque année dans l'univers. Pour ne donner qu'un chiffre concernant une seule des divisions de l'histoire, l'histoire ecclésiastique, je vois que la seule *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain fait chaque année le dépouillement de plus de dix mille travaux ou articles concernant de quelque façon l'histoire de l'Église.

Et ici se place une remarque indispensable sur le caractère de la presque totalité de ces travaux historiques : c'est qu'ils sont orientés non vers les événements présents, mais vers les événements du passé qu'ils précisent, et vers les historiens anciens qu'ils examinent et qu'ils corrigent.

* * *

Ceci posé, personne ne doit plus s'étonner si, maintenant que tout ce qui fut avancé par les historiens d'autrefois fait l'objet de l'examen critique et scientifique de quelques travailleurs, et que, parmi ces travailleurs eux-mêmes, il y a comme une émulation pour trouver de nouveaux sujets non encore traités par d'autres et dont ils feront l'objet de leurs études, on ne doit point s'étonner, dis-je, que les diverses traditions religieuses populaires soient aussi soumises à des examens et à des discussions. Pour qui connaît tant soit peu la tendance, la manie universelle de trouver de nouveaux thèmes d'études, c'est plutôt merveille que toutes les traditions n'aient pas été passées au crible et discutées.

Mais il est certain que ce qui n'a pas encore été fait se fera, et nous catholiques nous devons nous tenir prêts à voir toutes les traditions religieuses populaires sur les reliques, les églises, les sanctuaires, les dévotions soumises à l'examen de la critique historique. J'aurais voulu maintenant exposer quelques raisons pour lesquelles il semblerait très bien que cet examen scientifique ce soit nous qui le fassions, nous catholiques, nous prêtres et religieux, avant que nos adversaires le fassent.

Mais je ne puis m'étendre davantage sans abuser de votre patience. Aussi permettez-moi de conclure : Les circonstances de temps ne dépendent pas de nous, mais du cours naturel des choses, et il serait vain de rêver d'un monde, d'une société différente de celle dans laquelle nous sommes obligés de vivre. Mais en face du péril qui menace l'Église et devant les attaques de nos adversaires qui séduisent le peuple sous le prétexte que les papes et le clergé enseignèrent des choses fausses, acceptèrent des traditions qui, maintenant, sont démontrées erronées, il importe souverainement que le clergé et le peuple soient prémunis contre ce péril par trop réel et prochain. Dans ce but, le moyen le meilleur, le moyen nécessaire sera, avant tout, d'insister plus que jamais et en toute circonstance sur la distinction établie, dès le début de mon discours, entre la parole de Dieu et la parole de l'homme, c'est-à-dire, d'une part, entre l'ensemble précieux des vérités révélées par Jésus-Christ, vérités qui constituent le dépôt sacré de la foi, et, d'autre part, ce qui a une origine purement et simplement humaine, entre les dogmes ou les traditions dogmatiques et les traditions humaines populaires. Les dogmes sont la parole de Dieu. Comme tout ce qui vient

de Dieu et appartient à Dieu, ils conservent d'une certaine façon les attributs divins la véracité, la sainteté, l'immutabilité. Les traditions populaires, au contraire, comme tout ce qui vient de l'homme, sont sujettes à l'erreur, à l'imperfection, au changement.

Le peuple, même le moins cultivé, s'il est opportunément instruit de la grande distinction entre les vérités qu'il doit croire sous menace de damnation éternelle et les récits humains, si respectables soient-ils, qui n'exigent pas notre foi, après un premier sentiment trop naturel de surprise, ne sera pas scandalisé d'entendre dire que certaines traditions populaires n'ont pas un très solide fondement.

En même temps, l'Église et les papes continueront l'œuvre depuis longtemps commencée. Ils purgeront le champ de la liturgie et de l'ascèse de l'ivraie des récits apocryphes qui ont grandi à côté des relations historiques authentiques. Ils montreront ainsi, une fois de plus, qu'ils ne craignent pas la vérité et la science, mais qu'ils l'aiment, car la foi et la science sont deux rayons jaillissant ensemble de la splendeur de la face divine.

Fedele Savio.

Rome.

# L'EXTENSION DE LA RÉGALE A TOUS LES ÉVÊCHÉS DE FRANCE

## L'OBLIGATION IMPOSÉE AUX ÉVÊQUES

### DE FAIRE ENREGISTRER LEUR SERMENT DE FIDÉLITÉ A LA CHAMBRE DES COMPTES

*Lettres inédites des évêques de Pamiers et de Grenoble et du P. de la Chaize.*

---

On sait qu'en vertu de la Régale, le roi de France prétendait succéder pendant la vacance des évêchés aux droits temporels de l'évêque défunt. Le roi de France était le suzerain auquel, faute d'homme capable de rendre le service, le fief retournait; il était le fondateur et le gardien spécial des églises, autorisé suivant les maximes féodales à percevoir à son profit les revenus du domaine mis en sa garde; il était le souverain haut-propriétaire de toute la terre française : à tous ces titres justifiés par des circonstances historiques ou colorés par des théories politiques et juridiques, le prince, pendant la période où l'établissement propriétaire des biens épiscopaux (l'église locale) était privé de son représentant et de son administrateur naturel, assumait cette représentation et cette administration : charges et fruits. Parmi ces fruits, l'on comptait la collation des bénéfices ecclésiastiques qui n'étaient point cures.

D'abord restreinte à quelques églises dont le roi de France avait la garde particulière ou dont il était le suzerain immédiat, la Régale avait envahi peu à peu un grand nombre d'évêchés[1] : les chanoines de la

1. Au point de vue de la Régale, voici quelle était, d'après les écrivains anti-régalistes, la situation des évêchés français (la liste est postérieure à la paix de Nimègue : 1678):

Il y avait trente églises où le roi pouvait incontestablement exercer ce droit. Dans la province de Sens : Sens (1) et Troyes (2). (Auxerre et Nevers sont exempts à titre onéreux.) Dans la province de Paris : Paris (3), Chartres (4), Meaux (5), Orléans (6). Dans la province de Reims : Reims (7), Beauvais (8), Boulogne (9), Châlons (10), Laon (11), Noyon (12), Senlis (13), Soissons (14). (Amiens a été libéré par Charles IV en 1327.) Dans la province de Rouen : Rouen (15), Évreux (16), Lisieux (17), Sens (18), Bayeux (19), Coutances (20),

Sainte-Chapelle auxquels le souverain depuis le quinzième siècle avait abandonné les revenus des sièges vacants, voulaient les toucher partout, et les légistes du Parlement de Paris, qui construisaient rationnellement la notion de souveraineté et concevaient difficilement qu'elle n'exerçât point uniformément ses prérogatives dans toutes les parties de la France, avaient depuis la fin du seizième siècle une tendance fâcheuse à accueillir favorablement les requêtes du clergé attaché à l'oratoire du Palais. La couronne est ronde, disaient-ils, et cette allégorie dont on a beaucoup ri faute de la comprendre, symbolisait admirablement la grande pensée ordonnatrice et unificatrice de la monarchie capétienne. Le clergé de France protestait contre la rapacité des chanoines et la complaisance des magistrats parisiens. Sous le règne de Henri IV il fit évoquer au Conseil sa contestation avec eux : c'est ce que l'on a appelé l'instance générale de la Régale. En 1673, cette instance fut jugée contre le Clergé et la Déclaration consécutive à l'arrêt proclamait l'universalité du droit de régale.

La querelle que suscita cette Déclaration, d'abord entre deux évêques français et leur souverain, puis entre les cours de France et de Rome, est plus célèbre qu'exactement connue.

Elle s'engagea sur une prescription ajoutée à la Déclaration royale de l'universalité de la régale : sur l'obligation imposée à tous les évêques de faire enregistrer leur serment de fidélité à la Chambre des Comptes de Paris.

La main royale ne pouvait se retirer des domaines épiscopaux avant que l'évêque eût prêté au souverain le serment de fidélité. Les gens du roi chargés de conserver ses droits ne devaient point donner main levée des revenus épiscopaux sequestrés avant d'avoir vu ce serment. En l'espèce ces gens du roi étaient les magistrats de la Chambre des Comptes de Paris. Entre eux et leurs collègues de province il y avait sur ce point une antique controverse tranchée en la faveur des premiers par une ordonnance de 1583... qu'on n'observait pas : la Déclaration

Avranches (21). Dans la province de Tours : Tours seulement (22), car Angers et Le Mans sont exempts en ce qui touche les collations. Dans la province de Bourges : Bourges (23), Clermont (24), Saint-Flour (25), quoiqu'on pût discuter leur cas. Dans la province de Lyon : Langres (26), Cavaillon (27), Mâcon (28). Dans la province de Cambrai : Tournai (29) et Saint-Omer (30) démembré de Thérouanne. Cambrai et Arras sont libres. Dans le reste de la France, aucune église n'est soumise à la Régale. Soit quatre-vingt-quinze églises libres ou libérées et trente églises soumises à la Régale. (*Tractatus generalis de Regalia in IV libros distributus* 1689, œuvre de Louis du Vaucel).

de 1673 consacrait l'exclusive compétence de la Cour de Paris et en conséquence prescrivait aux prélats qui avaient fait enregistrer leur serment de fidélité, dans les cours des comptes provinciales aussi bien qu'à ceux qui ne l'avaient fait enregistrer en aucune manière, de se mettre en règle dans les deux mois avec la Chambre parisienne; faute de quoi la Régale serait considérée comme encore ouverte dans leur diocèse. La sanction n'était pas sans valeur; sans doute l'évêque négligent ne perdrait pas une livre de ses revenus (depuis 1643 le souverain avait révoqué le don fait à la Sainte-Chapelle et attribué à l'évêque successeur les fruits de la Régale); mais il s'exposerait à voir conférer par le roi les bénéfices simples de nomination épiscopale.

Tous les évêques de France, sauf deux, passent pour avoir obéi aux déclarations royales.

A quelle date?

Il n'est pas facile de le savoir. Des incendies successifs aux dix-huitième et dix-neuvième siècles ont dévoré en grande partie les archives de la Cour des Comptes. Ce qui en a été sauvé forme actuellement la série P de nos Archives nationales : ce n'est pas un des fonds les plus riches de l'hôtel de Soubise.

Les fonctionnaires de la Chambre des Comptes qui, en 1692[1], pour dresser des instructions envoyées au cardinal de Forbin-Janson, ambassadeur à Rome, opérèrent des recherches dans les registres contenant en original les serments de fidélité, les certificats du grand aumônier, les lettres de don des fruits et les lettres de main levée, y ont rencontré des pièces aujourd'hui disparues : dans les registres afférents à cette époque (P 727, 1 et 2) conservés jusqu'à nos jours, il n'y a à peu près rien qui puisse nous renseigner sur l'obéissance des prélats à la Déclaration de 1673.

Le plumitif de la Chambre où le greffier consignait en bref le souvenir de tous les actes de la Cour est en meilleur état de conservation. Il en existe deux copies. Dans la plus ancienne, les registres concernant la période qui s'étend des débuts du règne de Louis XIV jusqu'à l'intervention de la Cour de Rome dans la querelle de la Régale (1643-1679) sont au nombre de onze (P 2682-2693). Malheureusement, l'employé du plumitif n'a pas toujours eu un souci bien exact de noter l'exécution des formalités de l'enregistrement. Quand un prélat faisait enre-

1. Paris, Affaires étrangères : *Rome*, t. 352, f. 356.

gistrer son serment, il en présentait les actes à l'un des auditeurs de semestre, payait trente livres pour la dot d'une pauvre fille secourue par la Chambre et recevait de l'auditeur des lettres de main levée sous forme de simples attaches : menue procédure à laquelle on n'accorda pas pendant longtemps une très grande attention, puisque, malgré les déclarations en sa faveur, la Cour de Paris la laissait souvent s'accomplir en province; on comprend qu'elle n'ait pas toujours été relevée dans le plumitif. Tout incomplet qu'il soit, ce document est précieux à consulter.

Vers la fin du règne de Louis XIV, M. de Fourquevaux, procureur général de la Chambre des Comptes de Paris, en a fait exécuter une table par matières qu'on trouve aujourd'hui à la bibliothèque de l'Arsenal. La liste des serments de fidélité enregistrés depuis 1666 commence au folio 238 d'un magnifique volume relié aux armes de son propriétaire (Arsenal, ms. 2641). C'est de là que sont tirées la plupart des indications qui vont suivre sur l'exécution de la Déclaration royale de 1673.

De 1666 à 1673, avant toute ordonnance sur ce sujet, huit prélats nommés à des sièges qu'on affirmait exempts de la Régale, sont indiqués comme s'étant prêtés à la formalité de l'enregistrement[1]. Au cours de l'année 1673, dix-huit évêques établis dans les mêmes provinces libres de ce droit s'exécutèrent sans difficulté[2]. Ils furent imités, en 1674, par seize de leurs confrères[3]. Quelques retardataires se mirent en règle en 1676 ou en 1678[4]. A partir de cette date, l'enregistrement suit sans délai la nomination.

Ainsi donc, au moment où la Cour de Rome intervient dans l'affaire

1. Louis Fouquet (Agde, 31 décembre 1666), François Fouquet (Narbonne, 23 mars 1667), Cosme Roger (Lombez, 30 mars 1672), Jules Mascaron (Tulle, 30 mai 1672), Sébastien de Guémadeuc (Saint-Malo, même jour), Henri de Barillon (Luçon, 27 juin 1672), Jean de Biscaras (Béziers, 9 novembre 1672), Neboux de la Brosse (Saint-Pol-de-Léon, 30 décembre 1672).

2. Les archevêques de Toulouse (Bonzy), Aix (Grimaldi) et d'Auch (La Mothe-Houdancourt), et les évêques de Senez (Aubert), Mende (Serroni), Nîmes (Séguier), Condom (Matignon), Sisteron (Poncet), Fréjus (Ondedei), Dax (Chaumont), Saint-Paul-Trois-Châteaux (Tuffier), Riez (Valavoir), Carcassonne (De la Valette), Grenoble (Le Camus), Rieux (Berthier), Lectoure (Hugues de Bar), Apt (Gaillard), Lodève (La Garde).

3. Les archevêques d'Arles (Adhémar de Monteil), Narbonne (Bonzy) et Embrun (Brulart de Genlis), et les évêques d'Aire (Fromentières), Cahors (Sevin), Uzès (Jacques de Grignan), Lavaur (Le Sauvage), Gap (Masson), Grasse (Bernaye), Vence (Thomassin), Lescar (Sailly), Oléron (Maitil), Marseille (Forbin-Janson), Conserans (Marmiesse), Toulon (Louis de Forbin) et du Puy (Béthune).

4. Les évêques de Montauban (Michel Colbert), Vabres (Baradas), Mirepoix (Rechignevoisin).

de la Régale, sur quatre-vingts prélats français qui pouvaient à des titres divers contester le droit du roi sur leur évêché, une cinquantaine sont mentionnés sur les listes de M. de Fourquevaux comme s'étant soumis aux prescriptions de la Déclaration. A cette liste, il faut ajouter trois évêques qui, transférés presque aussitôt, accomplirent la formalité requise pour leur second siège [1].

Il reste une trentaine d'évêques sur lesquels la table du plumitif est muette.

De ce nombre sont les évêchés bretons. Mentionnés sur les listes avant 1673, ils n'y reparaissent plus qu'en 1676 avec Saint-Brieuc pour lequel Fortin de la Hoguette fit enregistrer son serment le 27 juin 1676; il est probable que les juridictions locales lésées par la Déclaration ont protesté et suspendu pendant trois ans l'obéissance des prélats de leur ressort.

Le silence de nos listes sur la plupart des autres prélats ne peut guère provenir que d'une négligence de l'employé du plumitif ou du secrétaire de M. de Fourquevaux. Cette négligence explique seule l'omission d'évêchés situés dans des provinces de tout temps soumises à cette formalité : Cavaillon, Mâcon, Coutances, Avranches, Reims, qui furent pourvus entre 1666 et 1677. Les évêques d'Agen, de Mirepoix, de Montpellier, de Périgueux, de Rodez, de Tarbes et de Saint-Pons, qui ne paraissent pas dans la table du procureur général, sont mentionnés dans les instructions de M. de Forbin-Janson comme ayant fait enregistrer leur serment pendant la période qui nous intéresse. On ne peut donc rien conclure de l'absence sur cette liste des évêques d'Arras (1670), Bazas (1668), Belley (1672), Glandèves (1672), Nevers (1667) et Verdun (1668).

Quant aux prélats nommés antérieurement à la date initiale de la table du plumitif, plusieurs sont indiqués au cardinal de Forbin comme ayant depuis longtemps satisfait par avance aux prescriptions royales: entre autres l'archevêque de Lyon et les évêques de Limoges, d'Angoulême, de Saintes, de Sarlat et de Castres [2].

Bref, l'enregistrement du serment de fidélité de presque tous les évêques de France à la Chambre des comptes de Paris a laissé des traces positives dans différents documents de l'époque.

1. Phelyppeaux de la Vrillière transféré d'Uzès à Bourges, Biscaras et Vintimille du Luc transférés de Digne à Lodève et à Toulon.

2. Voici les évêchés sur lesquels je n'ai pas de renseignements : Viviers pourvu en 1621, Bayonne (1642), Valence (1655), Poitiers (1659), Maillezais (1661), Saint-Papoul (1665), Amiens, Autun et Metz.

De deux évêques seulement, on peut affirmer avec certitude qu'ils ont refusé d'obtempérer aux prescriptions royales : Nicolas Pavillon, évêque d'Alet, et François-Étienne de Caulet, évêque de Pamiers.

Tous deux étaient connus par leur refus longtemps maintenu de la signature pure et simple du Formulaire d'Alexandre VII.

Le roi renouvela en 1675 l'ordre donné en 1673. Les deux évêques tinrent l'injonction pour non-avenue. Après un nouveau sursis d'un an pour Alet et de deux ans environ pour Pamiers, le roi donna en régale les prébendes qui vinrent à vaquer dans les cathédrales de ces deux villes. Les évêques répondirent en excommuniant les régalistes.

On laissa Pavillon mourir à peu près en paix; Caulet, sur qui s'appesantit tout le poids de la colère royale, vit saisir ses revenus, envahir par des indignes les stalles du chapitre régulier qu'il avait eu tant de peine à réformer et séquestrer les rentes des chanoines qui lui demeuraient fidèles. Son appel à Rome déchaîna entre la Curie et la Cour de France la fameuse querelle qui devait durer une vingtaine d'années, provoquer la Déclaration de 1682 et causer la vacance prolongée d'un tiers des évêchés français.

Pourquoi les deux évêques d'Alet et de Pamiers se refusèrent-ils à exécuter une Déclaration consacrant le privilège de la Chambre des comptes de Paris?

Parce que ce point de vue de la question leur parut absolument négligeable et qu'ils virent dans l'enregistrement de leur serment de fidélité auprès d'une Cour qui n'avait jusqu'alors obligatoirement reçu que les serments des évêques soumis à la Régale, un signe indéniable de l'acquiescement des prélats à l'extension de ce droit à toute la France. C'était conniver à un acte nommément prohibé par le second Concile œcuménique de Lyon. Leur point de vue fut exposé par eux dans de nombreuses lettres presque aussitôt jetées dans le public en innombrables copies manuscrites ou même imprimées.

Tout de suite après la mort du second de ces prélats, les disciples des deux évêques ont inséré ces documents dans la *Relation de ce qui s'est passé touchant l'affaire de la Régale dans les diocèses d'Alet et de Pamiers jusqu'à la mort de M. l'Évêque d'Alet* (s. l.), 1681, œuvre de Louis du Vaucel, théologal d'Alet, dans le *Recueil de diverses pièces et lettres concernant la Régale et le diocèse de Pamiers* (Cologne, Nicolas Schouten 1681), et dans la première partie de l'*Inventaire des pièces concernant l'affaire de l'église de Pa-*

*miers* (s. l.), 1681, œuvre des chanoines et curés appaméens. Presque toutes les pièces entrées dans ces recueils étaient dès l'origine destinées à une certaine publicité. Il en existe d'autres, purement privées, que les éditeurs de ces collections n'ont pas jugé à propos de faire imprimer et qui sont fort intéressantes; ce sont celles qu'on trouvera en partie ici.

Je publie une lettre du P. de la Chaize à l'évêque de Pamiers et la correspondance du vieil évêque avec son confrère de Grenoble, Étienne le Camus[1]. Ces documents ont l'avantage de nous fournir des spécimens des trois opinions au sujet de la Régale, entre lesquelles se divisaient les membres du clergé de France. C'est leur intérêt principal. Mais on y rencontrera aussi une foule de renseignements et d'appréciations sur les hommes et les choses du temps fort propres à mettre en lumière divers aspects de cette querelle et les sentiments des protagonistes.

Toutes ces lettres sont tirées du registre original de Marc-Antoine Guigues, le dernier secrétaire de l'évêque de Pamiers. Elles furent produites au procès criminel du correspondant marseillais des anti-régalistes appaméens, le médecin Peissonel[2]. Presque toutes les pages de ce registre sont paraphées par M. de Foresta, juge délégué par l'intendant Le Bret pour l'instruction de cette affaire.

Au cours du siècle dernier, ce dossier appartenait à l'historien du collège Bourbon d'Aix, M. l'abbé Méchin. Il le céda aux Jésuites du noviciat alors établi dans cette ville, et c'est là qu'un érudit lyonnais, auquel je dois beaucoup de documents sur la Régale, en prit les copies

1. Étienne Le Camus, évêque de Grenoble en 1671, cardinal en 1686, mort en 1707, ami fidèle d'Arnauld, de Quesnel et surtout de l'abbé de Pontchâteau. Point janséniste cependant. C'est une des figures les plus énigmatiques de cette fin du dix-septième siècle. Je le tiens pour un fort saint homme... trop habile. Sa vie a été écrite par Mgr Bellet (Paris, Picard, 1886), — l'auteur prépare une deuxième édition de cet instructif travail, — sa correspondance a été publiée par M. Ingold (*ibid.*, 1892). Je publierai prochainement moi-même un second volume de cette correspondance comprenant entre autres ses lettres presque hebdomadaires à la Curie romaine.

2. Ce procès a été raconté dans un petit livre : *Suite de l'Innocence opprimée dans les Filles de l'Enfance, ou relation du procès du sieur Peissonel, médecin de Marseille et d'un grand nombre de personnes de toutes sortes de conditions que les Jésuites y ont fait envelopper, où l'on voit aussi ce qui s'est passé à l'égard de Mgr l'Evêque de Vaison*, à Toulouse, chez Pierre de la Noue, 1691. — Le jésuite mis en cause dans cette affaire est le célèbre Honoré Chaurand, le fondateur d'une multitude d'hôpitaux établis dans toute la France. L'administration de Le Bret en Provence a fait l'objet d'une thèse de M. J. Marchand, *Un intendant sous Louis XIV*, Paris, Picard, 1889, où l'histoire de Peissonel est à peu près exactement narrée.

qu'on va lire. Quand en 1901 les Jésuites d'Aix partirent pour l'Angleterre, le manuscrit de Guigues fut égaré. Après dix ans de recherches vaines, je commence à craindre que cette perte ne soit définitive : c'est une raison d'imprimer sans tarder quelques-unes des pièces capitales conservées encore dans les copies du P. Roy.

L'évêque de Pamiers, ou plutôt l'espèce de comité de rédaction[1] auquel il confiait le soin d'exprimer en langage ferme et éloquent ses pensées sur la matière de la Régale, avait adressé le 24 juin 1679 au P. de la Chaize une mercuriale un peu âpre sur sa conduite en cette affaire. On l'a publiée dans l'*Inventaire* (I. p. 52 sq.) et avec des variantes dans le *Recueil de diverses pièces*, etc. (p. 91 sq.). L'on en trouve aussi plusieurs copies ou minutes dans les papiers que l'agent de Caulet à Rome, Henri Dorat, laissa en mourant au couvent de Sainte-Sabine et qui sont passés à la Bibliothèque vaticane (ms. Vatic., lat. 7507). Elles ne sont pas semblables en tout aux textes imprimés.

Après avoir protesté au confesseur du roi qu'il n'avait aucune animosité contre les Jésuites, l'évêque de Pamiers reprochait au religieux de venger sur une église innocente les prétendus griefs que son Ordre alléguait contre la personne du prélat. La Chaize reprenait, disait-il, l'œuvre qu'avait dû abandonner son prédécesseur le P. Ferrier : il travaillait à faire séculariser un chapitre régulier que l'évêque, d'accord avec les Cours de France et de Rome, avait eu tant de peine à réformer[2]. Les nominations en régale, où l'on n'imposait plus aux promus l'obligation de faire la profession religieuse, n'avaient pas d'autre but. Le prélat n'espérait pas toucher le cœur du P. Confesseur ; il l'avertissait de re-

1. « La lettre que M. de Pamiers écrivit à Sa Majesté au mois de juin 1679, qui commence ainsi : *Sire, j'ai cru que dans le temps que Dieu a bien voulu se servir de V. M. pour donner la paix à toute l'Europe*, laquelle si je ne me trompe est écrite de ma main et datée à Sabart, et celle que M. de Pamiers écrivit ensuite à Mgr l'archevêque de Paris et au P. de la Chaize furent minutées par M. Caulet-Gragnague, sur le dessein que M. de Pamiers lui en donna à Toulouse étant allé voir son frère le président, père du dit sieur Caulet-Gragnague, qui commençait à être malade, et celles à Sa Majesé et au P. de la Chaize furent corrigées à Sabart par M. de Pamiers et MM. Charlas et Malpertus, curé de Tarascon. » — Mémoire inédit de La Borde avant-dernier secrétaire de Caulet, dans les papiers de Charles-Maurice Le Tellier. Bien que La Borde, traître à ses amis, soit traité par eux d'imposteur, il est assez généralement exact : j'ai pu vérifier sur pièces incontestables un très grand nombre de ses assertions. Bibl. nat. fs. 20732. — On trouve d'autres minutes des lettres de Caulet dans les papiers saisis chez du Ferrier en 1683. Elles avaient été dressées par cet abbé et mises en bon français par son frère l'abbé de Cambiac. Bibl. nat. fs. 13844.

2. Cf. G. Doublet, *F. de Caulet, réformateur des chapitres de Foix et de Pamiers*, Paris, Picard, 1895.

douter non seulement le châtiment de Dieu, mais encore la disgrâce royale, quand l'équité du prince serait éclairée sur la prévarication de ses conseillers. Il terminait par cette prière :

Je finis, mon Révérend Père, en vous représentant qu'il serait de votre charité de laisser mourir en paix un pauvre évêque dont l'âge de soixante et dix ans et le travail de trente-quatre ans d'épiscopat font juger n'être pas loin de sa fin et de ne souffrir pas qu'une assemblée de personnes choisies qui se sont consacrées à Dieu d'une manière spéciale et qui le servent avec tant d'édification soit dissipée par des gens qui paraissent visiblement ennemis de la vie régulière. Au reste j'espère que Dieu me fera la grâce de lui être fidèle jusqu'à la mort et que je ne cesserai jamais d'être, quelque traitement que je reçoive de votre part, mon très Révérend Père, votre très humble et très obéissant serviteur.

Manifestement agacé d'être rendu responsable, presque seul, des suites cruelles de la résistance de Caulet aux ordres du roi, le P. de la Chaize répondit au prélat par une lettre un peu sèche : elle fut transmise à Rome, et annotée par Dorat à l'usage de la Curie ; mais on ne la donna point au public.

A Paris, le 26 juin 1679.

MONSEIGNEUR,

J'ai reçu avec beaucoup de respect les avis qu'il vous a plu de me donner dans la lettre dont vous m'avez honoré. Comme je suis trop peu de chose pour mériter votre estime, je n'ai garde d'entreprendre de me justifier auprès de vous sur tous les points dont vous me blâmez, ce qui ne me serait pas néanmoins difficile en appelant avec respect de vous mal informé à vous-même mieux informé. Le roi a de meilleurs conseillers que moi pour examiner les droits de sa couronne. L'affaire de la Régale était décidée avant que j'eusse l'honneur d'être à son service [1] et elle l'était d'une manière si juste que j'ose dire, Monseigneur, que vous y acquiesceriez vous même, comme ont fait dans tout le royaume tant d'évêques des plus saints et des plus éclairés de ce temps, si Dieu ne permettait souvent, pour l'humiliation de l'esprit humain, qu'on voit moins clairement et qu'on juge moins sainement dans sa propre cause qu'on ne le ferait dans celle d'un autre. J'ai même ouï dire, Monseigneur, à des gens savants, zélés pour le bien de l'Église, désintéressés et incorruptibles, qu'il n'y avait aucun diocèse du royaume où la Régale fût plus justement établie que dans le vôtre [2] ; mais sans parler ici du droit de régale et sans me mêler d'en

1. Le P. François de La Chaize fut nommé confesseur du roi en 1675, le nonce Spada en transmit la nouvelle à sa cour le 22 février 1675. (Arch. Vat., Nunz. Francia, 153, lettre 5° de ce jour.)

2. Le confesseur fait allusion à divers précédents autorisant les prétentions de Louis XIV sur cette église : le plus intéressant serait un procès du roi de Navarre avec le chapitre de Pamiers : à la mort de l'évêque Laverdat ou Lourdat, en 1548, Jean II d'Albret aurait conféré en régale quelques canonicats ; le chapitre protesta et fut condamné à payer les frais du procès, s'élevant à *400 aurei*. L'étude de cette affaire n'a pas encore été faite et j'ignore encore quelle est sa portée. Par ailleurs, Pamiers avait été placé sous la garde spéciale du roi de France ; les comtes de Foix s'y étaient réservé des droits souverains

décider, permettez-moi de vous demander à qui il tie[nt] de finir cette contestation et tous les maux qu'en souffre votre Église ? Ne semble-t-il pas, Monseigneur, que le roi, en commettant à un évêque un grand diocèse, ait autant de droit d'exiger de lui le serment de fidélité que d'un gouverneur de province, la fidélité de l'un étant en effet souvent plus importante au bien de l'État que celle de l'autre ? Et par cette raison vous prêtâtes de bon cœur et fort canoniquement ce serment après que vous fûtes pourvu de votre évêché [1].

Permettez-moi donc de vous demander encore, Monseigneur, quel tort le roi fait aux libertés et aux immunités de votre Église et en quoi il est contraire aux saints canons, lorsqu'il demande que vous laissiez dans ses registres un monument de cette fidélité que vous lui avez jurée, pour conserver les peuples dans la soumission qu'ils lui doivent ? Car c'est ce que vous refusez de faire, ce qui ne touche nullement votre Église, et ce qui est cause cependant de tous les maux qu'elle souffre.

Ayez la bonté, Monseigneur, de rappeler dans votre souvenir que m'ayant fait l'honneur deux ou trois fois de me venir voir en cette ville, vous témoignâtes si bien être convaincu de cette vérité que vous promîtes d'enregistrer votre serment de fidélité sur l'avis que je vous donnai, que si vous différiez davantage nous ne pourrions pas empêcher que le roi ne pourvût à tous les bénéfices de votre Église qui viendrait à vaquer. Vous vous souviendrez sans doute, Monseigneur, que vous m'ordonnâtes de demander au roi des brevets pour tous ceux que vous aviez pourvus et que votre homme d'affaire m'en donna les noms par votre ordre. Il ne tint point à moi que Sa Majesté ne eur accordât dès lors ce que vous demandiez pour eux ; mais elle ne jugea pas à propos de le faire que vous n'eussiez exécuté ce que vous promettiez. Sa Majesté vous donna trois mois pour cela et s'en est passé plus de quinze [2] durant lesquels on vous a souvent averti de satisfaire à votre parole, avant que Sa Majesté nommât à aucun bénéfice de votre Église.

Vous pouvez donc, Monseigneur, finir cette contestation en envoyant procuration pour enregistrer votre serment de fidélité. Car je suis persuadé que vous convenez avec tous les gens sages que quand le roi n'aurait nul droit à la Régale, ni à la nomination des bénéfices, il aurait néanmoins celui d'exiger de tous les évêques du royaume le serment de fidélité et l'enregistrement. Les dernières déclarations n'innovent rien en cela, si ce n'est l'ordre d'enregistrer à la Chambre des comptes de Paris.

Pour tout ce qui me regarde en mon particulier, Monseigneur, je ne puis que me louer, avec tous nos Pères, de vos bontés et de votre honnêteté. Je ne

exercés en pariage avec l'évêque et on alléguait ces droits pour justifier la Régale, etc.

1. Au début de son épiscopat, l'évêque de Pamiers semble avoir fait enregistrer son serment à la Cour des comptes de Pau, pour obtenir la mainlevée des biens épiscopaux placés sous la garde royale. Un de ses voisins et amis, Percin de Montgaillard, évêque de Saint-Pons, en avait fait autant à la Cour des aides et comptes de Montpellier. (Arch. départ., Hérault, B. 372, f. 8 ii.) Cette garde royale universelle et le don des fruits accepté par tous les prélats étaient un acheminement vers la Régale.

2. La nomination du premier régaliste Paucet, archiacre de Pamiers, fut signée le 18 janvier 1677, par Colbert. Paucet donna procuration le 12 mars 1877, à J.-L. Lacaze, pour prendre possession de son bénéfice (Haute-Garonne, Archives notariales. Étude de Me Fontès).

sais s'ils vous ont donné quelque sujet de déplaisir (ce qui me fâcherait extrêmement); mais je suis assuré que depuis que je suis en charge il ne m'en est venu aucune plainte de leur part et il faudrait qu'eux et moi nous fussions bien éloignés de l'esprit de l'Évangile pour être capables de cet esprit de vengeance dont vous me blâmez.

Du moins, osè-je protester pour ce qui me regarde que, par la grâce de Dieu, je me sens le cœur net là-dessus et que je tâcherai en toutes occasions de vous faire connaître qu'on ne peut être avec plus de respect, de soumission et de zèle que je suis,

Monseigneur,

Votre très humble et très obéissant serviteur,

F. DE LA CHAIZE, J.

En marge de la copie conservée aux Archives vaticanes[1], Henri Dorat a écrit de sa main ces trois notes : « Ce raisonnement n'est qu'une subtilité maligne et couvre un poison mortel », jugement qui vise la question. « Quel tort le roi fait aux libertés... lorsqu'il demande que vous laissiez dans ses registres un monument de cette fidélité? » En face du récit de la démarche faite par Caulet auprès du P. de la Chaize, on lit : « Ce Père s'abuse grandement, car on ne lui a jamais promis de faire enregistrer le serment, ce qui serait approuver la Régale. » Enfin, lorsque le Confesseur assure à l'évêque qu'il ne tient qu'à lui de finir la contestation, l'annotateur marque : « Oui, si cela se pouvait sans approuver la Régale ».

Les lettres suivantes nous montreront quelles connexions établissaient Caulet et ses amis d'une part, — et le roi et ses conseillers de l'autre, — entre cet acte de soi indifférent qu'était l'enregistrement du serment et l'extension du droit de régale aux églises jusqu'alors exemptes. Il faut simplement expliquer ici ce qui concerne la promesse d'accomplir cette formalité qu'affirme la Chaize et que nie Dorat.

Les récits conservés par les historiens sur l'entrevue du Confesseur et de l'évêque de Pamiers ne sont pas concordants. C'était en 1675, Caulet était allé à Paris, député par les États de sa province pour obtenir du roi la déposition du marquis de Foix, gouverneur, qu'on accusait d'être concussionnaire. L'évêque parti au mois de juillet avec un ecclésiastique et deux domestiques, avait fait tout le trajet dans sa litière à mulets et était descendu à Saint-Victor. Louis XIV avait bien accueilli le saint homme et, à sa requête, exilé le marquis à Sisteron. Le prélat s'en fut visiter le P. de la Chaize ; il trouva son antichambre remplie d'ecclésias-

1. Arch. Vat. Nunz. Francia, 317 D, section XI.

tiques, solliciteurs de bénéfices; le Confesseur, en parlant à son hôte, les avait traités de « *loups béants* ». D'après Besoigne (*Vie des quatre Evêques*, p. 198), aux instances que la Chaize multiplia pour obtenir de Caulet l'enregistrement du serment de fidélité, l'évêque aurait répondu qu'il voulait consulter ses chanoines. A son retour à Pamiers se serait passée une scène grandiose : il aurait convoqué son chapitre et son conseil et posé à ses disciples la question de Notre-Seigneur aux fils de Zébédée : *Potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum?...* Les chanoines et les novices mêmes auraient répondu : « *possumus...* »

Louis du Vaucel, plus rapproché des événements, raconte plus simplement : « On voulut donc se servir de cette occasion (la vacance de l'archidiaconat de Pamiers auquel Caulet avait intérêt de faire nommer un chanoine réformé) pour l'engager à faire registrer son serment avant que de retourner en son diocèse. Le P. de la Chaize, confesseur du roi, lui offrit de lui faire expédier les provisions de ce bénéfice pour un de ses ecclésiastiques (Henri Dorat) qui était avec lui et qu'on savait qu'il avait dessein d'y nommer; comme aussi de lui donner de pareilles provisions pour les chanoines et autres bénéficiers qui avaient été pourvus de leurs bénéfices depuis la déclaration, afin qu'on ne pût les inquiéter. *A quoi il parut acquiescer sur l'heure.* Mais depuis ayant fait réflexion à l'engagement où l'on prétendait qu'il serait entré par là, il fit témoigner au P. de la Chaize qu'il n'accepterait point ces provisions, ce qui a donné occasion à ce Père de publier que M. de Pamiers avait manqué à sa parole en ne faisant point enregistrer son serment de fidélité, comme il supposait qu'il l'avait promis[1]. »

La supposition n'est peut-être pas aussi gratuite que l'insinue du Vaucel. En réalité Caulet d'abord assez décidé à marcher avec son saint ami d'Alet, avait ensuite un peu hésité : dans cette affaire comme jadis dans celle de la signature avec distinction du droit et du fait, Pavillon le trouvait un peu mou. « Lorsque M. de Pamiers, raconte l'avant-dernier secrétaire du prélat, se fut déterminé à suivre le conseil de feu M. d'Alet sur l'affaire de la Régale, je fus envoyé à Alet pour en assurer M. l'Évêque, lequel, en me congédiant et se conjouissant de la résolution de M. de Pamiers, me dit ces paroles : « Allez! allez, dites à « M. de Pamiers qu'il n'effacera néanmoins jamais le mal qu'il a fait. » M. d'Alet parlait alors de la prière que M. de Pamiers avait faite au P. de la Chaize[2]. »

1. *Relation*, etc., de du Vaucel, p. 28.
2. Mémoire de La Borde, dans les papiers de Le Tellier, cité plus haut.

Caulet devait effacer héroïquement la faute, — si c'en fut une — qu'il a bien probablement commise dans son entrevue avec le P. de la Chaize. Les exhortations de Pavillon, la lecture de la vie de saint Thomas Becket[1], œuvre d'un ami (de Thomas du Fossé ou de l'abbé de Pontchâteau... ou de quelques autres : à Port-Royal, les œuvres anonymes étaient souvent des œuvres communes), l'étude d'un mémoire jadis composé par Nicolas Sevin[2] pour la défense de son église, celle d'un travail de Jean du Ferrier[3] avaient fixé ses résolutions : ce sont les arguments puisés dans ces exemples et ces ouvrages qu'il ne cessera d'opposer et de faire opposer aux ordres du roi et aux conseils de modération venus de ses amis les moins suspects.

On va lire ces arguments et ces conseils dans la correspondance échangée avec Étienne Le Camus, évêque de Grenoble.

Leur commerce s'engagea dans le premier semestre de 1679 au sujet d'un Dauphinois nommé Dubois qui briguait un bénéfice appaméen. François de Caulet demanda sur lui des renseignements à son confrère de Grenoble, et profita de l'occasion pour parler à Étienne Le Camus des bruits qui lui revenaient de Rome au sujet de l'austérité outrée qu'on reprochait alors au futur cardinal. Je n'ai point cette lettre; voici la réponse de Le Camus :

Monseigneur,

Je vous rendrai dans la suite un compte plus exact de l'affaire dont vous m'avez fait l'honneur de me charger. Cependant je vous dirai par avance que ce Dubois est un avocat de Grenoble qui a renoncé entièrement à l'Église où Dieu ne l'avait jamais appelé, il a même quitté quelques chapelles qu'il avait obtenues par dévolut[4]. Dieu veuille qu'il ne les ait pas par de plus méchantes

1. Publiée sous le pseudonyme de Beaulieu, en 1674, chez Sébastien Cramoisy et dédiée au Roi.
2. *Relation*, etc., pp. 28 et 29.
3. Cf. papiers saisis à Albi chez Jean du Ferrier en 1683. Caulet à du Ferrier, 12 février 1674 : « Je ne manquerai pas d'envoyer à M. d'Alet votre lettre et de m'offrir pour tout ce qui dépend de moi, quoique indigne. Il serait bon que vous fissiez de petits traités courts et moileux (*sic* : pleins de moëlle) sur cette matière, pour amener nos confrères à se joindre à nous..... 22 mars 1674. On nous assure de tous côtés que le roi a donné l'archidiaconé de Pamiers. Vous voyez par là que j'ai besoin de vos prières et du travail que vous avez fait sur cette matière et, au plus tôt, je vous le renverrai fidèlement, etc. » Jean du Ferrier, qui, avec Caulet et M. Olier, fut un des trois fondateurs de Saint-Sulpice, était demeuré le conseiller des évêques soucieux de réformes. Ils réchauffaient leur zèle au contact de son ardeur et mettaient largement à contribution son érudition ecclésiastique d'une remarquable étendue (Cf. J. Doublet, *Jean du Ferrier*, Toulouse, Privat, 1906).
4. « *Dévolut*, dit Durand de Maillane (*Dictionnaire de droit canonique*, etc.),

voies qu'il ne les avait acquises. Ainsi je ne puis croire que ce garçon ait eu dessein de s'établir dans votre diocèse ni de s'engager dans un bénéfice régulier de votre chapitre. Infailliblement il faut qu'on se serve de son nom pour vous faire de la peine. Mais j'espère vous en tirer sitôt que je serai de retour de mes visites et j'y vais travailler dès à présent.

J'ai pris très grande part, Monseigneur, à toutes vos croix et si je ne me suis pas donné l'honneur de vous en écrire, c'est la seule difficulté du commerce dans des provinces si éloignées et la facilité qu'on a d'ouvrir mes lettres à la poste qui m'en a empêché. Je vous aurais même offert avec joie tout ce que je puis avoir à ma disposition, si le prieur de votre chartreuse de Toulouse ne m'avait assuré que M. votre Archevêque ne s'était chargé de l'économat de vos revenus que pour vous les rendre fidèlement tous les ans[1].

Il est vrai, Monseigneur, que parmi une infinité de choses qu'on a dites contre moi, celle qui a fait plus d'impression dans l'esprit du pape, c'est ce que vous me marquez. Si j'étais connu de vous plus particulièrement, vous pourriez répondre sûrement que je ne suis pas si dur sur moi que je le devrais être, mais je me suis contenté de suivre le règlement dont j'étais convenu avec le saint prélat dont vous honorez la mémoire autant que moi[2]. Pour ce qui regarde la conduite de mon diocèse, je ne sais si j'ai de la dureté dans les manières; mais, dans le fond, je ne m'accuse devant Dieu que de ma trop grande lâcheté et de mes trop grandes condescendances. Les gens qui ont été nourris à la Cour ne sont pas sujets à être durs ni pour eux, ni pour les autres. Le témoignage que vous en rendrez à Rome sur ma parole et sur les relations qu'on vous en a faites y seront d'un très grand poids, car j'ai appris depuis peu par des personnes qui y font figure[3] qu'on a pour votre vertu héroïque toute la vénération qui lui est due.

Permettez-moi, Monseigneur, de prendre part à vos souffrances et de vous offrir sans façon tout ce qui peut dépendre de moi. Je vous demande le secours de vos prières. J'en ai un très grand besoin, car le pape étant aussi éclairci qu'il est et étant prêt de rendre un témoignage public de la pureté de ma foi et de la sincérité de ma conduite, je me croyais hors de toute affaire. Les Jésuites de Grenoble m'en font une nouvelle, prétendant que les évêques ne peuvent révoquer le pouvoir de confesser et de prêcher à un religieux sans en mettre les causes par écrit, au sujet du P. de Saint-Just que j'ai interdit sans en marquer les raisons[4]. Comme cela intéresse tous les évêques, je ne doute pas que

est une impétration fondée sur l'incapacité de la personne du pourvu ou sur quelque défaut dans ses titres... En fait, sinon en droit, un dévolut ne se porte qu'au tribunal du Pape. » Le Camus emploiera plus bas ce mot au sujet du bénéfice impétré en régale par le sieur Dubois, sans doute parce que le requérant avait fondé sa demande sur un défaut de titre légitime dans le chanoine pourvu par Caulet : cette acception est impropre.

1. Joseph de Montpezat de Carbon, transféré de Saint-Papoul en 1674 et mort en 1687 dans la disgrâce d'Innocent XI : le pape le considérait à peu près comme excommunié à cause de son rôle dans les affaires de Pamiers.

2. Pavillon que Le Camus était allé visiter en 1675. Cf. Ingold, *Lettres du cardinal Le Camus*, p. 198.

3. Agostino Favoriti, secrétaire du chiffre et confident d'Innocent XI.

4. Sur l'affaire Saint-Just, il faut lire l'excellent travail du P. J. Pra, *Les Jésuites à Grenoble*, Paris, Amat, 1901, p. 129, sq. Le P. de Saint-Just, religieux fort zélé et au reste édifiant, avait la parole et les allures assez libres, ses

vous ne demandiez à Dieu pour ce bon Père et pour moi ce qui nous est nécessaire. Je suis avec un profond respect, etc.

A Rucée, le 22 mai 1679. Marc Dubruel.

(*A suivre.*)

confrères de Lyon s'en plaindront quelques années après et ce sera la cause de son transfert à Aix où il mourut en 1710; mais il paraît vraiment que Le Camus interpréta à mal sans raison sa manière d'agir et accepta trop facilement une calomnie; il la transmit en mots couverts au provincial (il a interdit le P. de Saint-Just « pour d'autres raisons qui regardent les jeunes gens et que la charité m'a fait taire jusqu'à présent »), il la retira ensuite dans sa lettre au P. Mayre, recteur de Grenoble (17 avril 1679). L'accusation déchaîna la tempête. Bien que la constitution *Superna* de Clément X, rendue à l'occasion du différend des réguliers avec l'évêque d'Agen en 1670 déclarât que les évêques ne sont comptables de leurs raisons de retirer l'approbation à un religieux, qu'au tribunal de la Congrégation des évêques et réguliers, Saint-Just, s'appuyant sur une théorie juridique fort plausible (à savoir qu'il s'agissait dans l'espèce de *délits notoires* pour lesquels l'évêque est tenu de suivre une procédure publique, Stremler, *Des peines ecclésiastiques*, p. 316) réclama production des raisons justifiant la sentence qui le frappait. Il eut le tort d'aller plus loin et d'en appeler ensuite comme d'abus au Parlement de Grenoble. Il faut avouer à sa décharge que la juridiction des Congrégations romaines n'étant pas reconnue dans l'Église gallicane, la garantie spécifiée en faveur des réguliers dans la constitution *Superna*, était en France parfaitement illusoire et qu'aucun ecclésiastique français ne se faisait scrupule d'user de la procédure d'abus. N'importe, un jésuite avait des raisons spéciales de s'en garder et le T. R. P. Général, aussi bien que le pape Innocent XI, le firent durement comprendre à Saint-Just et à son recteur. Un accord fut réglé par le P. de la Chaize et Maurice Le Tellier, archevêque de Reims : Saint-Just et son supérieur firent des excuses publiques à Le Camus; mais l'archevêque de Reims appela le religieux à travailler dans son diocèse pour lui témoigner non moins publiquement de l'estime qu'on lui devait.

# NOTES ET CRITIQUES

E. Jovy, *Pascal inédit*, t. III : Les contemporains de Pascal et leurs sentiments religieux, d'après les Mémoires inédits du P. Beurrier, son dernier confesseur ; et t. IV : La pauvresse de Pascal ; deux in-8°, 351 pp. et 124 pp. ; Vitry-le-François, chez l'auteur, 1910.

On attend toujours une histoire du libertinage et de l'apologétique au dix-septième siècle. Utile comme introduction à la victoire des encyclopédistes, elle ne l'est pas moins pour expliquer certaines œuvres classiques. M. F. Lachèvre donnait récemment ses belles études sur Th. de Viau, Des Barreaux, Saint-Pavin ; et, avant lui, M. Strowski décrivait le mouvement anticatholique dont la vue avait provoqué les *Pensées* de Pascal. M. Jovy nous présente non pas une apologie, mais un apologiste qui, par surcroît d'intérêt, fut le confesseur suprême de Pascal. Le Génovéfain P. Beurrier, curé-prieur de Nanterre, puis curé de Saint-Étienne-du-Mont, a laissé de longs *Mémoires*. M. J., avec son sens, son érudition et sa générosité habituelles, en édite pour la première fois les passages les plus propres à faire connaître « les sentiments religieux des contemporains de Pascal ». Ils fourniraient matière aisément à tout un article et plein d'intérêt : je me bornerai à quelques indications.

La controverse y apparaît avec évidence comme la grande préoccupation de l'époque. Elle a pour objet les juifs, les protestants, les illuminés, les magiciens et les libertins ou déistes ou athées. Les libertins sont nombreux à Paris, vingt mille peut-être, quelques-uns avoués, la plupart hypocrites (p. 153). Comme le marque Brunetière, ils ne viennent ni du peuple ni de l'élite, mais de la bourgeoisie : avocats du conseil (p. 152), médecins, voyageurs (p. 160), professeurs de Sorbonne, ecclésiastiques (p. 180). Ils se connaissent tous et s'assemblent en secret pour se fortifier dans leur irréligion. Ce sont tantôt de simples débauchés : tels « les confrères de l'abbaye de Malgouverne » ; (p. 61) tantôt ils ont une doctrine. Dans la religion, ils voient une institution des politiques pour contenir les peuples ; Jésus-Christ est un imposteur aussi bien que Moïse et Mahomet ; point d'enfer ni de paradis : les âmes disparaissent avec les corps ou reviennent dans les astres, lieu de leurs idées, des génies ou démons (pp. 153, 161, 165, 182-3). Les mystères de la religion chrétienne, par leurs contradictions et leurs impossibilités, témoignent assez qu'elle n'est qu'une fable : un Dieu ne saurait s'incarner ni mourir, pas plus qu'il ne saurait engendrer, et trois esprits ne peuvent être une même chose. Dans la Bible, roman mal écrit, abondent les contes à dormir debout. La sottise du simple peuple a fait le succès du Christ : le martyre ne prouve pas davantage que le fana-

tisme des Indiens se jetant dans le feu. Enfin, Dieu existe; il a créé le monde, mais ne s'occupe point de nous; et comme c'est à lui que nous devons les pensées, les passions et les inclinations naturelles, « il n'y a pas non plus de mal à les suivre qu'à boire, manger et dormir » (pp. 163-165, 182-183). Tel était le libertinage à Saint-Étienne-du-Mont, au temps de Beurrier (1653-1675). Il semble avoir eu ses causes dans les passions (p. 152), la lecture, celle par exemple de Van Helmont (p. 163), dans le spectacle des diverses sectes chrétiennes se combattant les unes les autres et, s'il s'agit de voyageurs, dans celui des diverses religions, judaïsme, islamisme, brahmanisme (p. 161). A la mort, le libertin n'appelle point le prêtre, mais, s'il vient, il discute longuement et parfois se convertit (pp. 152 sqq, 160 sqq, 186).

D'ordinaire, dans la lutte contre le libertinage, on ne signale que les apologistes, les grands ordres et surtout Port-Royal, superstition du dix-neuvième siècle. On oublie le clergé paroissial qui peut-être a joué le rôle, sinon le plus brillant, du moins le plus efficace. Le Génovéfain Beurrier a « conféré » avec M. Olier et M. Vincent (p. 270), mais il a vu aussi Bernard, « le pauvre prêtre » (p. 273), Féret, Lejuge et Bourdoise, qui sont des curés, et c'est eux qu'il consulte (p. 139). Il a étudié Véron, Péan et Girodon (p. 146), même il a écrit un traité d'apologétique (p. 149); surtout, il fonde des écoles, établit des conférences, réforme et instruit ses prêtres, prêche, donne des missions et, avec une bravoure et un zèle inouïs, multiplie les démarches personnelles : libéralités, visites aux malades, longs entretiens qu'il faudrait examiner pour connaître la méthode d'alors, avant et après Pascal, contre les impies. Au besoin enfin, s'il s'agit d'assemblées secrètes ou de scandales publics, il a recours au bras séculier. Beurrier ne laissa donc pas d'hérétiques à Nanterre, et « Dieu eut la bonté de bénir ses efforts contre les athées et les libertins » de Saint-Étienne (p. 149).

C'est ainsi que M. J. contribue très heureusement à l'histoire du libertinage et de l'apologétique au dix-septième siècle. Du même coup, il fortifie sa thèse de la mort non janséniste de Pascal. On ne trouve dans le curé de Nanterre et de Saint-Étienne ni le « bonhomme » dont se moquent Arnauld et Racine, ni « le pauvre ecclésiastique ou le pieux imbécile », comme il plaît à d'autres de l'appeler. Ce « pieux imbécile » fut en effet très pieux, imbécile nullement. On ne s'étonne point que les Génovéfains l'aient choisi pour général. Anne d'Autriche l'estime; il sait se faire écouter de Richelieu et de Mazarin en des affaires délicates; les curés de Paris, ses confrères, le consultent et le désignent pour leur porte-parole dans leurs différends avec les réguliers; et certains docteurs de Sorbonne, lors de la querelle d'Arnauld, prennent son avis. Il est habile. Il n'est pas moins courageux et homme d'initiative, sans que sa bravoure se mêle jamais de cette obstination étroite, ni son habileté de cette complication suspecte qu'aimèrent trop Arnauld et ses amis. Dans la discussion, il fait preuve de science, parfois d'esprit, toujours d'à-propos (pp. 163, 166). Point janséniste, il se montre un confesseur patient, doux et qui encourage; mais, ennemi de la morale relâchée, il ne se contente auprès des mourants ni d'un demi-aveu, ni d'une contrition quelconque. Bref, « ce pauvre ecclésiastique », le libraire janséniste, Desprez, ne faisait que lui rendre justice quand il parlait de lui à l'Archevêque comme « du curé de Paris qui faisait le mieux son devoir ». Assurément, Beurrier n'est point un Bossuet; cependant, s'il s'est trompé, il faut bien convenir que l'auteur des *Provinciales*, en oute bonne foi sans doute, mais enfin par une longue suite de restrictions

mentales ou d'équivoques savantes, l'a expressément trompé, quand il devait la vérité.

Pascal, qui, d'après Périer, serait mort dans un jansénisme si intolérant que Nicole et Arnauld lui paraissaient suspects, rencontra, vers la fin de sa vie, « une jeune fille pauvre, fort belle, exposée à un danger évident. Il crut que Dieu la lui avait envoyée... ; de sorte que, dès l'heure même, il la mena au Séminaire où il la mit entre les mains d'un bon prêtre à qui il donna de l'argent et le pria d'en avoir soin... » (Mme Périer, *Vie de B. Pascal.*) On sait la forte opposition des Sulpiciens aux jansénistes. Cependant Pascal aime mieux entendre la messe à Saint-Sulpice qu'à Saint-Cosme, sa paroisse ; et, pour assurer le salut d'une âme « que Dieu lui envoie », il la confie à un prêtre antijanséniste. Comment accorder cette démarche avec un jansénisme intransigeant et farouche ? Voilà « l'antithèse » que M. Jovy a su voir dans le fameux récit de Mme Périer que « tout le monde jusqu'à lui croyait avoir lu ». « Il y a là du moins, conclut un maître dans l'histoire religieuse du dix-septième siècle, Ch. Urbain, un trait fort curieux et dont, une fois averti, on ne peut se dispenser de tenir compte. » (R. C. F., 1er octobre 1911.) Et H. Bremond, dans *Le Correspondant* (25 août 1911), termine ainsi une « note » belle de précision, de vigueur et d'esprit : « Après, avec Beurrier, l'immortelle pauvresse nous dit que, « trois mois avant sa mort », M. Pascal n'avait plus rien d'un sectaire, ne voulait plus de « division entre les fidèles », mais « l'union », la « charité » et une action commune « contre les véritables infidèles et hérétiques ». L'humble enfant a payé sa dette par le témoignage qu'elle vient de rendre, non plus seulement à la charité, mais à l'orthodoxie de Pascal. »

C'est ainsi que l'érudition ingénieuse et probe de M. J. renouvelle un sujet que l'on disait épuisé, et prépare une *Vie de Pascal*, sans réticences ni intentions, la vraie.

J. Monbrun.

H. Grisar, S. J., *Luther*, I Luthers Werden, Grundlegung der Spaltung bis 1530. Fribourg, Herder, 1911. In-8°, pages xxxv-656. Prix, broché, 12 mk ; relié, 13 mk 60.

Avec le *Luther* du P. Denifle, les catholiques de langue allemande possèdent un redoutable instrument de polémique. Une mort prématurée a frappé l'ouvrier et le travail puissant reste inachevé. Voici qu'un autre savant de premier ordre, par un ouvrage considérable sur le même sujet, rendra moins amers les regrets laissés par le célèbre dominicain. Puisque le P. Grisar promet, à la fin de sa préface, de reprendre bientôt la publication de son *Histoire des Papes au Moyen âge*, on se félicitera sans réserve de l'œuvre si différente, à laquelle il travaillait d'ailleurs depuis longtemps, et dont il donne aujourd'hui le premier volume. (Le second vient de paraître et, dans quelques mois, avec le troisième volume dont le manuscrit est déjà aux mains de l'éditeur, le nouveau *Luther* sera complet).

Il diffère profondément de son devancier. C'est que la tâche à accompli n'était plus la même. Denifle a fait œuvre de combat. Avec une impétuosité d'allure et une sincérité de langage qui ne redoutait pas les termes vifs, il a traduit sans réticence l'indignation d'une conscience profondément chrétienne

devant la scandaleuse apothéose du moine auteur de tant de ruines religieuses. A ceux qui exaltaient le réformateur, il fallait rappeler les déformations odieuses qu'il a fait subir à la doctrine du Christ et l'impudence de ses propos sur tout ce qui était cher à l'ancienne Église. L'idole a été impitoyablement dépouillée de ses parures empruntées, ses tares mises à nu, ses plaies lamentablement étalées. L'on a crié, l'on a protesté, mais le bon sens et la vérité avaient trop raison. Il a fallu reconnaître pour l'ensemble la solidité de l'œuvre et l'incontestable loyauté de son auteur.

On ne retrouvera rien de cette fougue vengeresse dans le livre du P. Grisar. Il veut, sans autre passion que celle de dire froidement la vérité, faire connaître Luther tel qu'il apparaît dans ses actes et dans ses innombrables écrits. Sans rien dissimuler de ses responsabilités, de ses fautes, des mauvais côtés de son caractère, il se garde d'être injuste en taisant ce qui constitue pour Luther des circonstances atténuantes. Ainsi apparaît peu à peu au lecteur cette physionomie complexe et mobile où se révèle une âme puissamment douée, passionnée avec emportement, merveilleusement apte à rendre sensibles et à communiquer les émotions qui l'agitent, mais déséquilibrée, dévoyée par un mysticisme adultéré, impuissante à trouver dans l'enseignement authentique de l'Église la lumière apaisante et la sauvegarde contre les entraînements d'une nature prompte à se débrider. A en juger par ce premier volume qui retrace la vie de Luther jusqu'à l'année 1530, c'est avant tout une étude psychologique que le P. Grisar s'est proposé d'écrire. Sans doute il suit l'ordre chronologique et accompagne Luther depuis sa naissance jusqu'à la diète d'Augsbourg où s'accentua la rupture avec l'Église. Mais il ne s'attarde guère, du moins pour les faits connus, à en narrer les détails. L'épisode de l'enlèvement pour la Wartbourg est caractéristique de la méthode. Qu'on ne s'attende donc pas à trouver ici un récit pittoresque ou dramatique, une reconstitution vivante des événements où s'est formé et développé le luthéranisme. Le P. Grisar suppose cela connu et s'y arrête seulement dans la mesure où c'est nécessaire pour nous éclairer sur l'état d'âme de Luther aux diverses phases de ce mouvement. De nombreuses citations y pourvoient et mettent le lecteur à même de juger en connaissance de cause. Cela explique les abondants renseignements recueillis sur la vie religieuse de Luther [1] et la longueur de certaines études ayant pour objet des circonstances ou des doctrines insuffisamment mises en lumière jusqu'ici. Elles ont pour ainsi dire leur valeur propre indépendamment même de l'ensemble auquel les rattache le lien chronologique. Il importe de signaler à ce sujet la dissertation sur les causes de l'apostasie de Luther et celle sur ses relations avec l'école d'Occam, deux sujets connexes, puisque, d'après le P. Grisar, le principe de sa chute fut l'aversion qu'il éprouva, toujours grandissante, sous l'influence de l'enseignement nominaliste, pour la recherche de la justice personnelle par la pratique des bonnes œuvres. De même le chapitre sur la fausse mystique. Le P. Grisar mentionne souvent cette cause comme déterminante, pour expliquer certaines déviations ou exagérations du professeur et du réformateur de Wittenberg. On avait lu avec beaucoup d'intérêt

1. Quelques-unes des pages les plus neuves et les plus suggestives sont celles où le P. Grisar montre Luther aux prises, comme inférieur d'abord puis comme vicaire de district, avec les dissensions intestines de son ordre et leur répercussion sur ses idées.

dans l'ouvrage de Denifle les extraits d'un commentaire inédit de Luther sur l'Épître aux Romains, remontant aux années 1515-1516, par suite antérieur aux fameuses thèses sur les indulgences. L'ouvrage ayant été édité en 1908, fournit au P. Grisar matière à une étude synthétique des plus intéressantes. Il y recueille en abondance les assertions et les explications montrant comment dès cette époque le « luthéranisme » existait déjà dans la pensée de Luther, avec quelques-uns de ses traits caractéristiques sur la prédestination, le rejet des bonnes œuvres, l'impuissance de la liberté, la nature de la justification, imputation extérieure de la justice du Christ par l'humilité. A cette époque, le principe de la foi justifiante n'était point encore découvert; celui de la certitude du salut qui en est un corollaire viendrait plus tard seulement, après les premières discussions publiques, à point pour calmer les angoisses éprouvées par Luther au sujet de sa nouvelle doctrine. Sur toutes ces questions et sur les premiers moments de la Réforme, sur les ruines religieuses et la révolution politique dont elle fut l'occasion, le P. Grisar recueille d'abondants témoignages. Je signalerai seulement encore les pages consacrées à la première période de la polémique avec Érasme sur le libre arbitre. On les lira avec intérêt et profit quoiqu'elles ne traitent qu'une partie de la question. Le sujet a été récemment l'objet de trois monographies; mais la valeur de celle de M. Humbertclaude est étrangement amoindrie par les partis pris d'école.

Ces quelques lignes sont loin de faire connaître le riche contenu de ce premier volume. Elles suffisent à marquer la place importante que le *Luther* du P. Grisar occupera parmi les œuvres consacrées à l'étude religieuse du seizième siècle.

Ferdinand CAVALLERA.

*Le Gérant :* ÉDOUARD PRIVAT.

Toulouse, Imp. DOULADOURE-PRIVAT, rue S^t-Rome, 39. — 9546

# LE DROIT D'ENSEIGNER

Le mardi 14 novembre, à deux heures et demie, a eu lieu la séance solennelle de rentrée de l'Institut catholique, sous la présidence de Mgr Germain, chancelier, en présence de NN. SS. Mignot, archevêque d'Albi, et Ricard, archevêque d'Auch ; NN. SS. de Beauséjour, de Carcassonne ; Schœpfer, de Tarbes ; Gély, de Mende ; de Carsalade, de Perpignan ; Marty, de Montauban ; de Ligonnès, de Rodez ; Gieure, de Bayonne ; Du Vauroux, d'Agen ; Izart, de Pamiers, et Nègre, de Tulle. A côté d'eux se trouvait Mgr Breton, recteur de l'Institut.

Une prochaine Chronique donnera le compte rendu de cette solennité où on a entendu des discours de S. G. Mgr de Beauséjour, evêque de Carcassonne, de Mgr Breton, recteur de l'Institut et de M. Hourcade, professeur de théologie scolastique.

Voici le discours de Mgr le Recteur :

Monseigneur le Chancelier,
Messeigneurs,

« La diversité des opinions ne vient pas, nous dit Descartes, de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies et ne considérons pas les mêmes choses[1]. » Ces voies sont devenues singulièrement diverses depuis que, sous prétexte d'appliquer le premier « précepte » de la méthode cartésienne, la plupart des gens qui prétendent à l'honneur de penser prennent leur raison pour mesure unique de la vérité. Il y a maintenant tout un ordre de questions au sujet desquelles les esprits sont non seulement divisés, mais incapables de s'accorder ; partant de principes opposés, ils ne s'entendent plus même sur l'état et le fond des problèmes. Telle est, en particulier, la question de l'enseignement : depuis plus d'un siècle, elle est à l'ordre du jour ; sans cesse débattue, elle est loin d'être épuisée. La discussion ne l'a pas

1. *Discours de la Méthode*, 1re partie, 1.

renouvelée sensiblement, mais les passions l'ont compliquée. Les débats qu'elle suscite ne sont plus simplement une lutte d'opinions, c'est une guerre de partis; or, les partis s'occupent non pas de convaincre, mais de vaincre; la seule raison qui compte, c'est la raison du plus fort.

Lorsqu'à la fin du dix-huitième siècle, on commença d'agiter cette question : quel enseignement faut-il donner à la jeunesse, comme si les siècles passés n'y avaient pas répondu, elle fut tout de suite subordonnée à des vues politiques. Elle vient d'entrer dans une phase nouvelle : ce qui occupe aujourd'hui le plus les esprits, c'est son caractère social. L'enseignement est considéré comme le fondement qui doit tout porter dans la société moderne, les idées, les mœurs, les institutions; il y va de tout l'homme, de sa pensée, de son âme, de sa destinée, de sa vie intérieure et de sa vie sociale. Du reste, les hommes qui veulent faire de l'enseignement un moyen d'opérer une réforme radicale dans l'esprit humain et dans la société ont aussi un idéal politique comme ils ont un idéal philosophique; il y a même dans leur pensée, entre les deux, un lien essentiel, le triomphe de l'un ne pouvant être assuré sans le triomphe de l'autre. La démocratie, pensent-ils, est le régime politique vers lequel s'acheminent les peuples sous l'empire de l'évolution. Or la démocratie, telle qu'ils l'entendent, ne saurait s'établir que sur les ruines de la religion. Tant qu'un peuple n'a pas secoué le joug de la religion, il ne jouit pas du vrai régime démocratique, d'un régime où le pouvoir, le droit, la loi, toute la vie civile et politique dérive de la seule volonté générale. Ce peuple a beau faire consacrer par le suffrage universel la constitution de son gouvernement, il n'a encore de la démocratie que le cadre; il faut qu'il remplisse ce cadre avec des idées, des mœurs, des institutions nouvelles qui excluent les institutions, les mœurs, les croyances religieuses. La démocratie remplacera donc la religion parce qu'il y a entre elles une opposition de doctrines et qu'elles ne peuvent subsister côte à côte; c'est d'ailleurs le seul régime qui puisse combler le vide fait dans les âmes et dans la société par la disparition de la foi religieuse.

La plupart des esprits qui ont fait ce rêve s'y attachent avec passion. Pour propager leurs idées, il n'hésitent pas à employer la force, car enfin la loi, c'est la force, quand elle dit aux uns : parlez, et aux autres : taisez-vous. Or, ils ont fait déjà en grande partie, ils menacent de faire complètement, de la loi sur l'enseignement, une loi de silence pour leurs adversaires. Leurs principes, ils les mettent en quelque sorte au-dessus de la discussion, comme s'il n'y avait, pour oser les combattre, que l'ignorance et la mauvaise foi. Ils savent, eux, où va l'humanité et ils s'arrogent le droit de l'aider dans sa marche par tous les moyens.

Le mouvement qui caractérise la société à chaque époque de son histoire est tout à la fois accompli et subi par tous les individus qui la composent : c'est comme un fleuve où chaque goutte d'eau reçoit et communique l'impulsion qui entraîne la masse tout entière. Toutes ces gouttes d'eau du fleuve social ont quelque sentiment de la force et de la direction du courant ; mais ce sentiment n'est, chez la plupart, qu'un vague instinct ; c'est aux esprits qui discernent, dans le chaos apparent des faits, la loi qui les gouverne, d'éclairer, de former la conscience collective ; en entraînant leurs contemporains par la persuasion et, au besoin, par la violence, vers un état social dont l'avènement est inévitable, ils ne font qu'obéir à la loi d'évolution.

Voilà le fond d'idées dont s'inspirent nos modernes réformateurs. Il est permis, malgré le ton tranchant de leurs affirmations et le vêtement scientifique dont ils essayent de les parer, il est permis, croyons-nous, de penser qu'elles ne s'imposent pas à l'esprit par leur évidence. Les grands mots d'évolution et de démocratie n'y font rien ; c'est toujours une question de savoir, puisque « l'homme est un être enseigné », à quelle source il ira puiser la vie de l'esprit et qui doit l'y conduire.

Il sera utile pour cela de rappeler d'abord quelle est la nature et le but de l'enseignement, quelle direction lui fut imprimée dans les âges chrétiens, ce qu'il est devenu après la Révolution et enfin ce qu'il doit être en vertu du droit commun.

## I.

Il y a dans l'enseignement deux éléments qui sont presque toujours unis ou, pour mieux dire, mêlés, mais qu'il ne faut pas confondre, parce qu'ils se distinguent l'un de l'autre essentiellement : l'éducation et l'instruction. L'éducation est une chose, et l'instruction en est une autre. L'éducation, c'est proprement la création d'un être qui n'existait pas, tel du moins que l'éducation le fait. Quelle qu'elle soit, l'éducation se caractérise toujours par ce don de créer ou plutôt de faire éclore dans l'âme humaine une nouvelle vie. L'homme qui s'instruit simplement, qui se borne à augmenter la somme de ses connaissances, étend le champ de sa pensée, il ne donne ni à sa pensée ni à sa vie une forme nouvelle. L'éducation, quel qu'en soit l'objet, ne se fait jamais sans quelque instruction ou étendue ou rudimentaire; même pour apprendre le plus humble des métiers, l'homme est heureusement condamné à faire usage de sa raison et donc à développer ses connaissances. D'un autre côté, il est rare que l'instruction ne se tourne pas à « élever » l'homme; si elle n'éveille pas en lui de nouveaux germes de vie, elle trempe du moins, ordinairement, la vigueur de son esprit, souvent même la vigueur de son âme.

On a dit : Enseigner, c'est un droit naturel; l'homme a le droit d'enseigner comme il a le droit de penser, l'enseignement n'étant qu'un prolongement de la pensée. Cela est vrai si l'on ne considère que cette partie de l'enseignement qu'on appelle l'instruction. En principe, tout le monde a le droit d'instruire et tout le monde a le droit d'être instruit; la seule condition que l'on puisse mettre à l'exercice de ce droit, c'est que celui qui veut instruire, sache ce qu'il se propose d'enseigner, et que celui qui veut être instruit, soit capable d'apprendre. Dès qu'il ne s'agit que de transmettre des connaissances d'un esprit à un autre esprit, chacun a le droit de faire passage à la vérité. L'homme, sans doute, est rarement en état d'enseigner la vérité sans mélange; mais

cette faiblesse inhérente à l'esprit humain, et donc commune à tous ne saurait infirmer le droit de personne. Instruire, c'est le droit de l'homme qui sait, parce qu'il sait, parce que la vérité, en lui inspirant le désir, lui donne le droit de la répandre.

Mais si l'on peut séparer par la pensée l'instruction de l'éducation, dans la réalité elles s'accompagnent presque toujours. L'enseignement donné à l'enfance, à la jeunesse, est essentiellement éducateur. L'enfant, le jeune homme n'apprend pas simplement pour apprendre, mais pour s'élever, pour faire germer et s'épanouir les semences de vie qu'il porte en lui; les connaissances qu'il acquiert ne sont pas seulement un trésor qu'il amasse pour l'avenir, c'est le pain qui le nourrit au jour le jour et dont il fait du sang, de la vie, la substance même de son âme. Certes, il ne suffit pas pour faire un homme de lui communiquer des connaissances; mais, parce qu'il est esprit, l'homme ne peut s'élever sans s'instruire. Pour la même raison, à toutes les étapes de sa croissance, enfant, adolescent, jeune homme, toutes les connaissances qu'il acquiert contribuent à former son âme, comme la nourriture qu'il prend sert à développer son corps. On a toujours plus ou moins distingué dans l'enseignement trois degrés : le primaire, le secondaire et le supérieur, d'après la matière, la méthode et le but de l'enseignement. Aux deux premiers degrés, l'enseignement est considéré surtout, et doit l'être, comme un instrument d'éducation, comme un moyen d'apprendre à l'enfant, à l'adolescent, à penser et à gouverner sa vie. Les connaissances acquises au cours de ces deux premières périodes s'effacent pour la plupart, en tant du moins que notions claires et précises; de plus, sauf les premières données de l'enseignement primaire, elles ne sont presque d'aucun usage dans la pratique de la vie; mais elles ont servi à faire des âmes; elles sont l'humus qui fournit la sève de toute une vie humaine.

L'enseignement supérieur, au contraire, est, par sa nature, moins approprié et peut paraître, à première vue, à peu près étranger à l'éducation. Il est fait pour un âge où l'homme, semble-t-il, est déjà formé; et puis, il est spécial et technique;

il concentre les efforts du jeune homme sur une matière nettement délimitée, en vue principalement de le préparer à une fonction sociale. C'est encore, si l'on veut, une éducation, mais c'est une éducation toute particulière qui a pour but de former l'homme d'un métier; elle n'est pas destinée, précisément, comme celle qui se fait par l'enseignement primaire et l'enseignement secondaire, à lui apprendre son métier d'homme. Est-ce à dire que l'enseignement supérieur soit dépourvu de toute vertu éducatrice au sens plein du mot, de toute action sur l'âme humaine? Qui ne sait au contraire que cet enseignement marque toujours l'âme d'une empreinte profonde, à peu près ineffaçable, soit qu'il achève, soit qu'il détruise, pour la refaire, l'œuvre ébauchée aux deux premiers stades de la vie? Il est impossible de faire dans la vie humaine deux parts, l'une où l'homme vit sa vie d'homme et l'autre où il remplit une fonction sociale. L'homme est tout entier dans tout ce qu'il fait; même quand il paraît le plus détaché de son œuvre, il y met sa pensée, sa conscience, son âme, tout ce qu'il en a au moment où il agit, sinon tout ce qu'il pourrait en avoir. Dès lors, on ne peut pas faire un ingénieur, un médecin, un avocat, en un mot l'homme d'un métier, sans faire en même temps un homme. L'éducation *de l'homme* se poursuit donc durant les années où se prépare l'homme de métier; ces deux éducations se font l'une avec l'autre et l'une par l'autre : ce sont deux courants d'un même fleuve qui s'entraînent mutuellement, tout en coulant, chacun, selon sa pente et vers son but.

Ainsi, demander qui a le droit d'enseigner, c'est demander qui a le droit de faire un homme parce que l'école, à tous les degrés, est, avant tout, un instrument d'éducation.

L'animal naît parfait; il est tout de suite et par le seul développement de ses forces naturelles, sans secours ou peu s'en faut, tout ce qu'il sera. Mais l'homme naît perfectible. Enfant, il n'a, pour ainsi dire, de l'homme, que la figure; il a besoin de recevoir de ses semblables la parole, la pensée, la conscience, la religion, tout ce qui fait l'homme. Dieu a voulu que l'homme travaillât avec lui, pendant des années, à faire de l'enfant un

homme. Voilà le vrai et unique fondement du droit d'enseigner. L'école, comme la famille, est faite pour l'enfant ; elle est faite surtout, comme la famille, pour communiquer à l'enfant les idées, les convictions, les mœurs qui forment en quelque sorte le fond de l'âme humaine, parce qu'elles éclairent, inspirent et dirigent la vie tout entière. Là est le point capital de l'éducation et, en un sens, toute l'éducation, celle que rien ne remplace et à laquelle tout le reste doit se rapporter.

Le prix de la vie dépend de sa direction et de la pensée qui l'anime. Encore que d'apprendre l'arithmétique ou le calcul intégral, cela puisse donner à l'intelligence de la rectitude et de la pénétration, et, par l'effort dépensé, du ressort à la volonté, ni cette étude ni celle d'aucune autre science n'est par elle-même le principe d'une qualité d'âme supérieure. Il y a dans les lettres plus « d'humanité » — *humaniores litteræ*, — plus de ces choses utiles pour élever l'homme, pour le former à l'art de bien vivre. Toutefois les lettres mêmes ne donnent que ce qu'on leur demande : c'est fort bien de lire Virgile ou Platon, mais il y a tant de gens qui n'en tirent à peu près rien pour la conduite de la vie ! Ce que l'on doit donc enseigner avant tout à l'enfant, puisqu'il s'agit d'en faire un homme, c'est la manière d'entendre et de gouverner la vie. Vouloir élever l'enfant sans se demander et sans lui dire ce que vaut la vie, d'où elle vient, où elle va et quel usage il en faut faire, ni on ne le doit, ni on ne le peut. « Toutes les actions et toutes les pensées de l'homme doivent prendre des routes si différentes », selon l'idée qu'il se fait de son origine et de sa destinée, « qu'il est impossible de régler avec sens et jugement » tout ce qui regarde son éducation « que par la vue de ce point » : c'est là évidemment « le dernier objet » et celui d'où tout dépend. Écarter le problème parce qu'on le juge insoluble ou négligeable, c'est simplement le résoudre sans avoir pris la peine de l'examiner : ici, s'abstenir, c'est décider et rester neutre, c'est prendre parti. Tout système d'éducation se rattache nécessairement, dans la pensée de celui qui l'applique ou le propose, à une conception obscure ou réfléchie du cours des choses humaines. Or voilà précisément le nœud de la question

et d'où vient que l'on dispute, avec tant d'âpreté, du droit d'enseigner : on ne s'entend plus sur le sens de la vie.

## II.

Durant des siècles, l'idéal chrétien plana sur le monde civilisé comme un soleil toujours sur l'horizon, répandant la même lumière dans toutes les âmes. Les grands problèmes de la pensée avaient reçu une solution que l'ensemble des esprits acceptait comme une vérité indiscutable. Nul ne mettait en doute, si l'on peut ainsi parler, que la vie n'ait une cause unique, libre et toute-puissante; que Dieu, qui en est le dispensateur, n'en soit aussi le législateur et l'arbitre. Tout le monde croyait que la vie présente n'a point en elle-même son explication complète, qu'elle ne dit pas le dernier mot des choses, qu'elle les commence sans les achever, qu'elle n'est pas un but ni un terme, mais simplement une épreuve pleine d'une solennelle grandeur, que tous les actes de cette vie fugitive engagent l'homme pour l'éternité, qu'il marche sur la terre vers un avenir qui sera, selon qu'il l'aura voulu, à jamais triomphant ou lamentable. Telle était la croyance générale, et, pour des hommes imprégnés de cette conviction, la vraie raison de vivre. Tous n'en faisaient pas, tant s'en faut, la règle de leur conduite, mais ceux-là mêmes qui vivaient en opposition avec la loi souveraine de la vie proclamée par le christianisme n'en contestaient point l'autorité. L'impie qui dit dans son cœur : il n'y a point de Dieu, est de tous les temps; l'on pensait jadis qu'il est impossible à l'homme de le dire dans son esprit.

Tant que la crainte de Dieu, pour rappeler ici une belle expression de la langue chrétienne, fut considérée comme le principal ressort de la vie humaine, l'Église a dirigé, sans rencontrer d'opposition, l'éducation de la jeunesse. Elle avait fait la société; elle l'avait pénétrée de sa doctrine, de son esprit, de ses mœurs, de ses institutions; elle était l'autorité suprême, celle qui définit, pour tous les esprits la vérité et l'erreur, le bien et le mal pour toutes les consciences. Chargée de gouverner la pensée et la

conduite de l'homme au cours de sa vie entière, elle devait donc présider à son éducation. C'était là un des nombreux services que la société chrétienne attendait de sa charité : l'Église, en exerçant cette fonction, y voyait non pas tant un droit que l'un de ses premiers devoirs. L'Église intervenait donc parce qu'elle le devait, de son autorité universellement reconnue, dans la famille, pour régler l'exercice de la puissance paternelle et pour lui prescrire ses obligations, dans l'école, pour faire ou sanctionner le choix des maîtres, pour inspirer et contrôler l'enseignement.

Du reste, elle a été dans la société moderne « la mère de l'école[1] ». L'organisation scolaire de l'empire romain avait entièrement péri sous l'invasion des barbares. L'Église sauva ce qu'elle put de la culture antique et s'employa aussitôt à la répandre par l'enseignement. Ses moines, ses prêtres, ses évêques se firent maîtres d'école ; ils furent longtemps les seuls en état d'enseigner. Elle accomplit cette résurrection de la vie intellectuelle, comme elle fait toutes ses œuvres, avec sagesse et avec force, docile aux circonstances, inlassable et invincible aux obstacles. On sait l'essor que prirent les études au Moyen âge sous sa conduite, de quelle floraison d'universités et d'écoles de tous genres se couvrirent la France et l'Europe, grâce surtout à l'impulsion des papes. C'est l'Église qui donnait à tous les maîtres la *licence* d'enseigner et nul ne pouvait prétendre à l'honneur d'instruire la jeunesse, sans son autorisation ou son aveu. « L'évêque, disait Clément IV, est le chef de l'étude[2]. » Il suffisait d'ailleurs, pour obtenir de l'autorité ecclésiastique la faculté d'enseigner, de faire la preuve d'un savoir suffisant et d'une bonne vie dont une foi sincère constituait le caractère principal. « Comme la science des lettres est un don de Dieu, écrivait le pape Alexandre III à l'archevêque de Reims, il doit être libre à chacun de prodiguer son talent à qui il veut. C'est pourquoi nous vous ordonnons, par cet écrit apostolique, de ne défendre sous aucun prétexte et de n'interdire en aucune cir-

1. Représentation collective des évêques de Bavière au roi, 1864.
2. *Epist.* Clément. IV, apud Martène.

constance, à aucun homme probe et lettré, l'ouverture d'une école... où bon lui semblera[1]. » C'était, dans une société fondée sur des principes chrétiens, la vraie liberté d'enseignement : ni l'Église ne pouvait, sans renier son œuvre, reconnaître à l'école, qu'elle avait créée pour lui servir d'auxiliaire, le droit d'ignorer sa doctrine, ni le peuple chrétien n'aurait toléré un enseignement hostile ou même indifférent à ses croyances religieuses. Partout l'enseignement était et devait être sous la surveillance de l'Église ; partout il était organisé en vue surtout de rattacher les âmes à la foi. L'Église était alors pour tous l'organe de la vérité la plus haute et la plus nécessaire, celle qui révèle à l'homme le secret de la vie. De là l'on concluait, pour ce qui regarde le haut enseignement, que toutes les sciences sont les servantes de la théologie, ce qui signifiait simplement qu'elles ne sauraient contredire les dogmes définis par l'Église, parce qu'il n'y a pas de vérité contre la vérité. On pensait de même que l'école populaire, qui n'est pas, quoi qu'on ait osé dire, « la fille du protestantisme[2] », — il est prouvé aujourd'hui que, dès le douzième siècle, elle existait dans un grand nombre de paroisses rurales, — que l'école populaire la plus modeste et, à cause de cela, en un sens la plus indispensable, parce qu'elle est faite pour tous, était instituée principalement dans un but d'apostolat.

Malgré la grande déchirure que fit la Réforme dans la chrétienté et l'ébranlement qui en résulta même parmi les peuples demeurés fidèles à l'Église, l'ordre social qu'elle avait établi subsista, dans ses grandes lignes, jusqu'à la Révolution. C'est l'Église et l'Église seule qui garde encore la direction de l'enseignement dans les derniers siècles de l'Ancien Régime, alors que l'autorité royale a confisqué la meilleure partie des libertés publiques et ramassé dans sa main presque tous les pouvoirs. C'est l'Église seule qui pourvoit en particulier à l'instruction du peuple et, jamais sans doute, on ne la vit plus ardente à faire au peuple sa part des dons de l'esprit. Grâce à ses prescriptions, au

1. *Litt.* ALEX. III, ap., MARTÈNE, *Ampliss. collectio*, t. II, col. 853.

2. Michel BRÉAL, *Quelques mots sur l'instruction publique en France*, p. 13.

mouvement de zèle qu'elle imprime à ses prêtres et à ses fidèles, il y a des écoles dans tous les villages, parfois même dans les plus petits hameaux. Ces écoles sont le plus souvent gratuites, entretenues par des fondations ou par les dons de pieux particuliers. Enfin, nul n'ignore comment au seizième et au dix-septième siècles, dans l'effort que fit l'Église après la crise du protestantisme, pour remettre les peuples en pleine possession de la vie chrétienne, se déploya, surtout en France, une magnifique efflorescence de congrégations enseignantes dont la plupart avaient principalement pour but de se mettre au service du peuple. Ainsi le pouvoir civil laissa jusqu'à la Révolution l'Église maîtresse d'inspirer l'enseignement à tous les degrés des principes essentiels de la foi, parce qu'il estimait que le principal élément de la vie publique comme de la vie privée, c'est la religion. Même quand l'Université de Paris recevait d'Henri IV de nouveaux statuts, ni le roi qui les donnait, ni l'Université qui les avait demandés par un sentiment de défiance à l'égard du Saint-Siège, n'entendaient rompre avec la tradition qui maintenait sous la juridiction de l'Église l'éducation de la jeunesse. L'Université n'en était pas moins convaincue que « le but de tous ses travaux, comme l'écrivait plus tard Rollin, la fin de toutes ses institutions devait être la religion, que le but final de l'éducation est de former des hommes chrétiens et que toutes les études doivent être dirigées vers ce but[1] ». Louis XIV pouvait bien, sans étonner presque personne en France, hélas! prescrire l'enseignement des quatre articles de 1682 : « l'État, c'était lui », c'est-à-dire, selon l'idée qu'il avait et qu'on avait autour de lui de la souveraineté, « celui qui commande à chacun ce qu'il veut ; » toutefois, il y avait dans l'exercice de son pouvoir, absolu de nom, mais essentiellement tempéré par les mœurs, essentiellement pondéré par les institutions, une mesure de respect, de bon sens et de bonne foi qui s'imposait à sa raison comme l'imprescriptible devoir, surtout quand il s'agissait des droits de la conscience chrétienne.

1. *Traité des Études*, t. I, pp. 111, 128.

## III.

C'est la Révolution qui a ressuscité pleinement l'État païen maître de tout, source de tous les droits et de tous les devoirs, aux yeux de qui tout ce qui n'est pas lui n'est rien que par lui et pour lui. Le droit de l'enfant, tel que le concevait et le respectait la société chrétienne, a sombré dans la Révolution, le droit de l'enfant d'être élevé pour lui-même, parce qu'il est une créature de Dieu, à qui Dieu a promis la vie éternelle et qu'il faut d'abord le mettre en état de connaître et de remplir sa destinée. La Révolution a rejeté cet idéal de la vie humaine et n'a rien mis à la place; elle n'a pas proposé un autre idéal, elle a simplement dit à l'homme qu'il est libre de concevoir à sa guise sa nature et sa destinée. Ne sachant plus ce que c'est que l'homme et ne voulant pas le savoir, elle n'a envisagé dans l'homme que le citoyen; de là elle a conclu que l'enfant devait être élevé pour l'État, et donc par l'État. Mais l'État, qu'est-ce que c'est? Ou bien l'État, c'est un être abstrait qui est tout et qui n'est rien, qui n'a pas de figure et qui n'a pas d'âme, qui ne sait ni ce qu'il pense, ni ce qu'il veut, qui ne peut rien faire pour l'enfant, ni rien faire de l'enfant, parce qu'il n'existe pas, parce qu'il n'est que le rêve d'un idéologue; ou bien, l'État c'est un homme ou un groupe d'hommes réels, vivants, qui savent, eux, ce qu'ils pensent, ce qu'ils veulent et qui veulent avant tout affermir leur pouvoir. Dès lors, l'enfant élevé par l'État concret, c'est l'éducation mise au service d'un système et d'un intérêt politiques, c'est l'éducation destinée à faire non pas des hommes, non pas même des citoyens, mais simplement des partisans d'un régime politique. Voilà bien, en effet, le point de vue étroit d'où les gouvernements qui se sont succédé en France depuis 89 ont considéré l'éducation, voilà le mince objet auquel ils ont tenté de ravaler cette grande œuvre. Le résultat, généralement, a trompé leur dessein; mais tous l'ont cherché; ce qu'ils voulaient principalement, ils n'ont pu le faire, parce qu'il n'est plus au pouvoir

de la force de plier l'âme humaine à cette servitude. Il n'y a qu'un point où ils ont tous abouti, même ceux qui ne se proposaient pas d'en arriver là; tous ils ont, par l'éducation telle qu'ils l'ont organisée et dirigée, développé l'anarchie des idées et accru le nombre des hommes qui ne savent plus pourquoi ils sont entrés dans la vie et qui ne s'inquiètent même plus de le savoir.

Dans l'ordre de l'enseignement comme ailleurs, la Révolution, durant sa période violente, accumula surtout des ruines. Elle détruisit l'ancien régime scolaire et n'édifia, pour le suppléer, qu'une œuvre inf rme et instable. La Constituante s'était contentée de proclamer le principe de la souveraineté absolue de l'État en matière d'éducation[1]. C'est la Convention, l'organe le plus sincère et le plus énergique de la Révolution, qui tenta d'organiser l'enseignement selon son esprit. Elle créa pour l'enseignement primaire les écoles nationales, et, pour l'enseignement secondaire, les écoles centrales; elle en bannit toute idée religieuse; les unes et les autres avaient pour but essentiel de former des républicains et toute l'éducation morale qu'on y donnait aboutissait à cette loi f ndamentale, c'est que l'enfant devenu homme ne doit obéissance qu'à la Constitution.

A vrai dire, les tentatives de la Convention demeurèrent à peu près sans résultat. « On décréta, dit Guizot, l'instruction primaire obligatoire et gratuite; mais il n'y eut ni écoles, ni instituteurs... On s'était et on avait beaucoup promis; on ne fit rien. Des chimères planaient sur des ruines[2]. »

Un homme vint qui entreprit de refaire du chaos qu'était devenue la France dans la tourmente révolutionnaire, une nation. On avait tout détruit, il fallait tout créer. Maître absolu, ne doutant ni de son droit, qu'il tenait, pensait-il, de la victoire et de son génie, ni de sa puissance, Napoléon voulut pétrir les âmes, comme il faisait des soldats, par la force d'une même discipline. Il institua l'Université. « Il sera formé, portait

1. *Décret* de la Constituante, septembre 1791.
2. *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, t. III, ch. XV, p. 27.

l'article premier de la loi du 10 mai 1806, sous le nom d'Université impériale, un corps chargé exclusivement de l'enseignement et de l'éducation publique dans tout l'empire ». « Dans l'établissement d'un corps enseignant, disait Napoléon, mon but principal est d'avoir un moyen de diriger les opinions politiques et morales[1] ». « Tant qu'on n'apprendra pas dès l'enfance, disait-il encore, s'il faut être républicain ou monarchiste, catholique ou irréligieux, l'État ne formera pas une nation ; il reposera sur des bases incertaines et vagues, il sera exposé aux désordres et aux changements[2]. » Voilà le but de l'éducation, telle que la conçoit Napoléon : l'homme est fait pour vivre dans un cadre social où il exerce son activité, sous une forme qui lui convient. Ce cadre, c'est lui, Napoléon, qui l'a construit et qui le maintient; ce qu'il faut donc apprendre dès l'enfance, c'est à respecter l'ordre établi. L'Université est faite pour enseigner à la jeunesse « la fidélité à l'empereur, à la monarchie impériale, dépositaire du bonheur des peuples, et à la dynastie napoléonienne, conservatrice de la France et de toutes les idées libérales proclamées par les Constitutions[3] ». Mais le droit de l'enfant, son droit d'apprendre ce que c'est que la vie et d'apprendre aussi à la conduire comme il le doit, qu'en faites-vous ? Cette question eût fort étonné Napoléon et sans doute il l'eût trouvée impertinente. Napoléon, lui, n'a souci que de l'État et du droit qui appartient à l'État, pour « reposer sur des bases certaines » d'inculquer à tous les individus qu'il gouverne « le nombre et l'espèce des idées qu'il approuve ». Parmi les idées que l'empereur juge propres à faire des hommes tels qu'il les veut, il y a l'idée religieuse. Le décret du 18 mars 1808 établit que « les préceptes de la religion catholique doivent être la base de l'éducation[4] ». Mais la religion n'est pas pour Napoléon, comme pour Bossuet, « le tout de l'homme », c'est un élément d'ordre social. Il faut une religion comme il faut une police, pour maintenir les hommes dans

1. Paroles de Napoléon au Conseil d'État, 11 mars 1806.
2. Pelet de la Lozère, 154. Voir Taine, *Le Régime moderne*, t. II, p. 157.
3. *Décret* du 17 mars 1808, art. 38.
4. *Ibid.*

l'obéissance aux lois. L'enfant apprendra donc de la religion ce qu'il en faut pour être un homme d'ordre, c'est-à-dire assez peu de chose, et l'on aura soin surtout d'écarter l'Église de la direction de l'enseignement. L'Université impériale, peuplée d'hommes imbus, pour la plupart, des idées voltairiennes et soustraite à l'esprit régularisateur de l'Église, fut ce qu'elle devait être : un foyer de propagande antireligieuse.

Les Bourbons n'avaient pas sans doute, à l'endroit de l'Église, la même défiance que Napoléon : le souvenir d'une antique alliance et d'épreuves communes les inclinaient au contraire à rechercher son concours. Toutefois, les hommes politiques de la Restauration ne comprirent pas mieux que ceux de l'Empire ni la religion, ni l'éducation; ils ne virent guère, eux aussi, dans la religion, « qu'une grande utilité sociale », et, dans l'éducation, qu'un moyen de triomphe pour leur parti. Napoléon avait créé l'Université pour élever la jeunesse dans le culte de l'Empire; Louis XVIII voulut s'en servir pour rattacher les esprits à la royauté. L'Université changea d'étiquette et garda ses idées; on lui demandait de faire des royalistes, elle fit des libéraux.

Toutefois, jusqu'à la troisième république, le pouvoir laissait volontiers l'Église exercer sur l'enseignement primaire une influence qu'il lui refusait dans les sphères plus élevées de l'enseignement secondaire et de l'enseignement supérieur. C'est ainsi que, sous l'Empire et sous la Restauration, l'Eglise s'occupa presque seule d'instruire le peuple. Sa charité fit alors ce qu'elle a toujours fait quand elle a voulu subvenir à de grands besoins : elle inspira l'abnégation et le dévouement; la plupart des congrégations d'hommes et de femmes que l'on a vues depuis vouées à l'enseignement populaire datent de cette époque. La monarchie de Juillet, qui était sortie d'une réaction de libéralisme antireligieux, leur imposa des entraves, mais ne refusa pas leur concours. Les hommes du Juste-Milieu voulaient de la religion pour le peuple, bien qu'ils n'eussent pas tous souscrit à ces belles paroles de Guizot à propos de la loi du 8 juin 1833 sur l'instruction primaire : « Il faut que l'éducation populaire soit donnée et reçue au sein d'une atmosphère religieuse, que les

impressions et les habitudes religieuses y pénètrent de toutes parts. La religion n'est pas une étude ou un exercice auquel on assigne son lieu et son heure; c'est une foi, une loi qui doit se faire sentir constamment et partout, qui n'exerce qu'à ce prix, sur l'âme et la vie, toute sa salutaire action. C'est dire que, dans les écoles primaires, l'influence religieuse doit être habituellement présente[1] ». La meilleure partie de ce qu'on appelait alors « le pays légal » caressait naïvement le plan d'une société où la plèbe de l'intelligence se laisserait gouverner par la religion, tandis que l'élite serait émancipée de toute croyance. Aussi bien, c'est surtout pour conquérir la liberté de l'enseignement secondaire que luttèrent les catholiques qui pensaient, eux, que la religion est faite pour tout le monde. La lutte se prolongea durant les dix-huit années du règne de Louis-Philippe, brillante et... stérile. Il fallut une révolution et les menaces du socialisme pour persuader à la bourgeoisie qu'elle avait besoin, comme le peuple, pour ses enfants, d'une éducation plus chrétienne. La loi du 15 mars fut votée sous l'empire d'un sentiment de conservation sociale; c'était encore l'esprit politique qui inspirait ce nouveau système d'éducation, et non pas précisément le respect des droits de l'âme humaine. Il n'en assurait pas moins à la religion une influence plus étendue et plus profonde sur la jeunesse. C'est à l'abri de la loi Falloux que s'ouvrirent tant de collèges et tant d'écoles populaires où respirèrent, pendant trente ans, dans une atmosphère vraiment religieuse, une multitude d'âmes d'enfants.

L'Université elle-même laissa pénétrer, tout au moins, dans son enseignement primaire, un courant plus chrétien.

Je n'ai pas à rappeler ici qu'il ne reste à peu près rien de la loi Falloux, ni ce qu'on a fait depuis pour bannir de l'enseignement populaire tout esprit religieux. L'école primaire neutre existe depuis trente ans; les fruits qu'elle a donnés, nous les avons sous les yeux; ce qu'on en veut faire, nous le savons. Ses fondateurs, bien qu'ils fussent presque tous, ceux du moins qui

1. *Mémoires*, etc., *op. cit.*, p. 69.

avaient une doctrine, imbus des idées positivistes, se proposèrent d'abord simplement d'en écarter l'Église. Arrivés au pouvoir, après de longs efforts pour renverser l'Empire et des luttes ardentes contre les partis monarchiques, ils y apportaient le ressentiment du vainqueur à qui la victoire a été longtemps disputée et cette conviction que le plus sûr moyen d'empêcher ce qu'ils appelaient « tout retour du despotisme », c'était d'enchaîner la liberté de l'Église qu'ils considéraient comme son éternel et principal soutien, de lui enlever toute autorité sur les masses populaires. « Qui tient les écoles, a dit Leibnitz, tient le monde » : c'était leur avis. Il fallait donc fermer l'école à l'enseignement et aux inspirations de l'Église. L'école serait « sans prêtre et sans catéchisme »; ils se défendaient de vouloir faire « l'école sans Dieu ». « Nos programmes sont spiritualistes, disait Jules Ferry, parce que la grande majorité des instituteurs est spiritualiste, et la grande majorité des instituteurs est spiritualiste parce que l'immense majorité des Français se rattache aux croyances spiritualistes. » L'idée de Dieu tenait bien peu de place dans ces programmes, mais enfin elle n'en était pas exclue. Seulement, il est arrivé ce que l'on aurait dû prévoir, ce que beaucoup peut-être des plus ardents promoteurs de l'école neutre prévoyaient et désiraient, c'est que les croyances spiritualistes, presque toujours vagues et flottantes là où elles n'ont plus l'appui de la foi traditionnelle, sont à peu près disparues de l'école, que la neutralité philosophique, — c'est le jargon du jour, — y a suivi la neutralité confessionnelle, qu'on n'y parle plus de Dieu aux enfants, pour ne pas « attenter à la liberté de penser », pour ne pas « nier la science au profit d'un mot abstrait imaginé pour désigner la force cachée de la nature ». Il est arrivé même qu'un grand nombre d'instituteurs réclament la liberté d'enseigner l'athéisme, parce que, disent-ils, vouloir les forcer à demeurer neutres au sujet de Dieu et de la religion, c'est les « obliger à donner un enseignement sans âme et sans vie[1] ».

1. Résolution votée à l'unanimité, moins trois voix, par l'assemblée générale

On fit donc l'école neutre qui est devenue l'école sans Dieu, quand elle n'est pas l'école contre Dieu, au nom du droit qui appartient à l'État de former par l'école des citoyens dévoués à l'État, possédant « l'étendue, les limites et la forme d'esprit qu'il approuve, le préjugé moral et social qui lui convient[1] ». Les hommes qui étaient alors les maîtres de la France estimaient eux aussi que, « tant qu'on n'apprendrait pas dès l'enfance s'il faut être monarchique ou républicain, catholique ou irréligieux, l'État », tel qu'ils le concevaient et voulaient l'établir, « ne reposerait que sur des bases incertaines et vagues et serait exposé à des changements ». L'enfant apprendrait donc à l'école qu'il faut être républicain et anticlérical; leurs successeurs disent : laïque, ou bien, quand ils parlent français : athée.

Voilà où aboutit cette doctrine de la souveraineté de l'État sur l'enseignement. Tous les gouvernements depuis 1789 l'ont professée et pratiquée; tous se sont arrogé le droit d'étendre leur pouvoir sur l'éducation de la jeunesse pour en faire un instrument de règne. Ils n'ont pas tous également appesanti leur domination sur l'âme de l'enfant, mais tous en ont fait leur chose, en ce sens qu'ils ont tous cru pouvoir régler, à leur gré, la part qu'ils se réservaient dans l'éducation et celles qu'ils laissaient aux pères de famille. Il n'y a pas jusqu'à la loi de 1850, la plus libérale de toutes les lois françaises sur l'enseignement, qui ne porte l'empreinte de cette tyrannie, de cette mainmise de l'État sur l'âme de l'enfant. L'État, en retenant pour lui seul le droit d'examen, restait le maître des programmes et des méthodes, et donc de la meilleure partie de l'enseignement secondaire, sans compter qu'on ne lui demandait et qu'il ne cédait rien encore du privilège exclusif de distribuer le haut enseignement. La sagesse, je le veux bien, conseillait cette transaction nécessaire ; il n'en est pas moins vrai que la loi reconnaissait et consacrait le droit de l'État et que l'État concédait simplement à l'initiative privée une part de son monopole. Combien de temps encore laissera-t-il subsister ce

des instituteurs et institutrices de la Lozère, sur le rapport de M. Barathier. — *Action*, 3 sept. 1908.

1. Taine, *Régime moderne*, II, p. 156.

qu'il en reste? En tout cas, il ne doute pas de son droit de confisquer aussi ce lambeau de liberté, le jour où l'opinion, son guide souverain, lui permettra « de reprendre tout son domaine ».

« L'Université, disait Royer-Collard, n'est autre chose que le Gouvernement appliqué à la direction universelle de l'instruction publique... L'Université a le monopole de l'éducation à peu près comme les tribunaux ont le monopole de la justice, et l'armée, le monopole de la force publique[1]. » Voilà le principe. Si l'on n'en a pas poussé l'application jusqu'à sa limite extrême, si l'on hésite encore à remplir le programme voté en 1910 au Congrès radical de Rouen : « Tous les enfants à la même école, comme tous les jeunes hommes au régiment », c'est pour des motifs qui laissent intacte la doctrine du monopole : elle est au fond la pensée même de ceux qui préfèrent y mettre dans la pratique quelque tempérament. Les principes sont non pas une règle de fer, mais une règle de plomb qu'il faut savoir plier aux circonstances.

Mais enfin, cette formule lapidaire, marquée au coin d'un esprit ferme et hautain, que l'État a le monopole de l'éducation, comme il a le monopole de la force publique et de la justice, que vaut-elle? J'ose croire que son auteur, s'il vivait de nos jours, en serait revenu et qu'il n'y verrait plus qu'un sophisme propre à consacrer toutes les violences d'une faction contre la conscience humaine. La justice, c'est le bien commun. Quand un tribunal rend une sentence, il prononce au nom d'une loi faite pour tous; ce qu'il définit, ce n'est pas simplement l'intérêt d'un particulier, c'est le droit qui s'impose au respect de tous Il est dès lors évident que l'État peut seul prescrire au nom d'une loi générale l'obéissance à tout un peuple. L'armée est de même au service de la nation, et donc l'État seul aussi a le droit d'en disposer.

Quant à l'éducation, c'est une chose toute différente. Que la société en profite, comme elle profite de tous les biens qui sont entre les mains des particuliers, et qu'elle ait intérêt à la répandre, cela est certain. Mais il est incontestable aussi que l'éduca-

1. *Discours* de Royer-Collard à la Chambre, 25 février 1817.

tion est un intérêt d'ordre particulier, l'intérêt de l'enfant, un don qui est à lui et pour lui, une partie de lui-même, de son être, de sa vie. A quel titre l'État, qui est chargé des intérêts généraux de la nation, pourrait-il disposer souverainement d'une chose qui n'est pas de son domaine? C'est, dit-on, que l'éducation intéresse aussi grandement l'État ; l'ordre, la prospérité, la puissance de l'État dépendent surtout de l'éducation. Sans doute : aussi l'État a-t-il le droit et le devoir d'en surveiller le régime et d'en favoriser l'essor; mais il n'a pas besoin pour cela d'en prendre la direction. La santé et la fortune des citoyens sont aussi pour l'État du plus haut intérêt ; de là les mesures d'hygiène que prend l'État pour écarter la contagion des maladies qui menacent tout le monde ; de là les lois qu'il fait pour favoriser le commerce, l'industrie, le mouvement des affaires. Toutefois, l'État n'intervient point dans la vie privée des citoyens, pour leur prescrire les soins de chaque jour, pour administrer leurs biens fonds ou leurs valeurs mobilières. La santé, la fortune sont des biens personnels dont il ne s'occupe qu'indirectement; l'éducation est une chose du même ordre, plus intime, plus personnelle encore. L'État ne saurait donc s'emparer de l'éducation pour la diriger à son gré, sans commettre une usurpation, un abus de pouvoir.

L'État peut dire, il est vrai, même aujourd'hui : l'éducation que je donne, je l'offre à tout le monde et je ne l'impose à personne ; j'ouvre des écoles où je veux et autant qu'il me plaît ; je les règle comme je le juge convenable ; je ne contrains personne à y entrer. Que les particuliers fondent à leur tour des écoles en face des miennes, aussi nombreuses qu'ils le pourront ; pourvu qu'ils respectent la loi, je n'ai rien à dire. Oui, c'est cela, on peut ouvrir des écoles privées, mais aux conditions fixées par l'État, c'est-à-dire qu'il reste le maître même de l'enseignement qu'il ne donne pas. Les parents sont libres d'envoyer leurs enfants à l'école de leur choix ; seulement, dans la plupart des communes de France, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir d'écoles privées, faute de ressources et faute de maîtres. L'État épuise par l'impôt les ressources au profit de ses écoles, et il

proscrit les maîtres de l'enseignement privé : c'est le monopole sous l'étiquette de la liberté. A une époque où les luttes de doctrine sont si ardentes, l'enseignement d'État est inconciliable avec la liberté, j'entends une liberté qui n'est pas simplement inscrite dans la loi, mais qui se déploie dans la vie sans être exposée à rencontrer à chaque pas l'oppression.

On a dit : l'État n'a pas le droit d'enseigner parce qu'il est neutre, parce qu'il n'a pas de doctrine; je dirai au contraire : l'État n'a pas le droit d'enseigner parce qu'il a une doctrine, parce qu'il est impossible que les hommes qui sont l'État n'aient pas une doctrine et qu'ils ne se servent pas de toute la puissance de l'État, non seulement pour la propager, mais pour la faire triompher même en opprimant la liberté des citoyens qui ne pensent pas comme eux. Quand l'unité morale d'un pays est définitivement rompue, il n'y a de garantie pour la pleine expansion des doctrines que dans la liberté complète de l'enseignement. L'État est trop fort contre les idées qui ne sont pas les siennes et l'on ne peut pas lui demander, s'il ouvre des écoles, d'y rester neutre ; on ne peut pas lui demander de ne pas user de sa force contre ses rivaux qu'il regarde naturellement comme ses ennemis ; on ne peut pas le lui demander, parce qu'il ne le fera pas ; ses préjugés, ses passions, son désir de vaincre l'emporteront toujours sur le sentiment de la justice. L'homme ne se détache pas si facilement de ses idées, surtout de celles qui sont l'âme de la vie. Le monopole ne sera donc vraiment aboli que le jour où l'État ne sera plus maître d'école. Sa tâche d'ailleurs sera encore assez grande et assez belle.

L'État a le droit et le devoir d'enseigner, comme il a le droit et le devoir d'ouvrir des hospices pour les vieillards qui n'ont pas d'autre abri, des hôpitaux pour les malades qui ne peuvent pas recevoir chez eux les soins nécessaires. Il a des ressources et il en use pour assister la misère ; qu'il en fasse autant pour l'éducation et qu'il s'en tienne là. Qu'il s'efforce de procurer à tous les enfants le bienfait d'un enseignement élémentaire ; qu'il s'assure au besoin de la capacité et de la moralité des maîtres ; qu'il veille à faire respecter dans les écoles la morale publique et

la Constitution ; qu'il assume, à tous les degrés de l'instruction, les charges matérielles qui dépassent les forces des particuliers ; qu'il provoque et encourage le progrès des études et que, pour tout le reste, il fasse crédit à la liberté : le reste, en effet, n'est pas de sa compétence.

Cette théorie sur le rôle de l'État dans l'éducation de la jeunesse a contre elle, en France, la longue pratique du système opposé et, par suite, les habitudes d'esprit du grand nombre. Si elle est juste, et je le crois, il n'en faut pas moins la soutenir et la propager. Une vérité longtemps méconnue n'a souvent besoin pour se relever dans l'opinion que d'une chose, c'est que les esprits qui lui sont demeurés fidèles ne désespèrent jamais de son triomphe. Il faut donc savoir et ne pas se lasser de répéter, non seulement que l'État n'a pas le droit d'être lui seul maître d'école, mais encore, comme l'a dit Émile Faguet dans sa langue familière et vive, que « l'État n'a rien à voir dans les choses d'enseignement ».

## IV.

Mais qui donc a le droit d'enseigner? On répond en général à cette question par une pétition de principe, on dit : l'enfant appartient à l'État ou bien l'enfant appartient à sa famille, comme si l'enfant était une chose que la famille ou l'État ont le droit de façonner à leur gré. L'enfant doit être élevé pour lui-même, pour la tâche qu'il est appelé à remplir et nul n'a le droit de lui donner une éducation qui ne soit pas conforme à sa destinée. S'il pouvait tout seul développer pleinement ses facultés et prendre dans la vie la place qui lui revient, il faudrait le laisser faire; tout secours étranger lui étant inutile, il n'y aurait même pas lieu de poser la question : à qui appartient le droit de le former? L'homme, il est vrai, ne vit pas pour lui seul, il est essentiellement un être social; sa vie n'est qu'une trame ininterrompue de devoirs envers ses semblables, sa famille, sa patrie. Mais c'est précisément parce qu'il faut qu'il prenne conscience de son rôle dans la vie, que nul n'a sur l'enfant

d'autre droit que celui de l'élever comme il doit l'être. Quand il sera devenu un homme, il se gouvernera lui-même sous sa responsabilité personnelle; s'il ne fait pas ce qu'il doit, il portera la peine de ses égarements, la société au besoin le ramènera de force au devoir. Sous cette réserve, il aura, à la place qu'il aura prise, la direction de sa vie. Enfant, il doit donc apprendre son métier d'homme, s'élever comme il vivra, librement. Il faut l'aider, parce qu'il a besoin d'être aidé, mais seulement dans la mesure où il en a besoin. C'est donc l'impuissance où il est de former tout seul sa raison et son cœur qui donne, à proprement parler, à ses maîtres le droit de l'instruire et de lui tracer des règles de conduite. L'enfant est aussi incapable de choisir ses maîtres que de s'en passer, pour apprendre ce qu'on enseigne à l'école; mais s'il le pouvait, c'est lui qui devrait les désigner, c'est lui qui devrait demander à ceux qui sont en état de le lui donner, l'enseignement dont il a besoin pour monter dans la vie, le droit qu'ils exercent n'ayant, encore une fois, d'autre principe que la nécessité où il est de recevoir leurs leçons. Car, en vérité, le droit qui prime tout et duquel tout dépend, c'est le droit de l'enfant, puisque l'éducation est sa chose à lui, qu'on l'élève pour lui et non pas pour les autres, pour le mettre en état de remplir les promesses que lui fait la vie. Ces promesses, l'enfant les ignore; elles existent pourtant, elles sont déposées dans son âme comme un trésor caché; l'éducation, encore une fois, n'a qu'un but, c'est de donner à cette jeune plante assez d'air et de soleil pour lui faire porter tous ses fruits. La nature distribue inégalement ses dons, la société n'offre pas non plus à tous ses membres les mêmes ressources parce qu'elle n'attend pas de tous les mêmes services. Elle a besoin, pour subsister, d'une variété infinie de travaux et d'efforts; de là les conditions et les états divers et cette face perpétuellement changeante des choses humaines. Ainsi tous les enfants ne sauraient recevoir la même éducation et il est d'ailleurs impossible de fixer d'avance celle qui convient à chacun. Toutefois, il y a un fond d'éducation qui est le droit inaliénable de l'enfant quelle que soit sa condition, parce qu'il constitue l'épanouissement nécessaire de la vie. C'est

au nom de ce droit essentiel de l'âme humaine que l'Église revendique la liberté d'enseigner à l'enfant qu'elle a baptisé la vérité à laquelle il a droit et qu'elle est seule capable de lui apprendre, à savoir qu'il a été créé et mis au monde pour connaître Dieu, l'aimer et le servir, et, par ce moyen acquérir la vie éternelle.

L'Église ne dit pas comme l'État : j'ai le droit d'élever l'enfant parce que mon intérêt l'exige, parce que l'enfant, devenu un homme, sera dans le mécanisme social que je dirige un rouage qui devra fonctionner régulièrement sous ma main : j'entends donc ne me fier qu'à moi seul du soin de le préparer au rôle que je lui imposerai plus tard. Non, l'Église ne se reconnaît pas le droit de s'emparer de l'enfant, de disposer souverainement de son éducation, comme le fait l'État. L'Église respecte la liberté de l'âme humaine Elle vient à l'enfant parce que l'enfant l'appelle et réclame son assistance. Le jour de son baptême, l'enfant lui a demandé tous les dons attachés au titre de chrétien; son père et sa mère, ses interprètes naturels, tant qu'il est incapable de savoir et de dire ce qu'il veut, ont parlé pour lui. En accueillant sa demande, en le baptisant, l'Église a ébauché une œuvre qu'elle est tenue d'achever; elle ne saurait, sans trahir son devoir, renoncer à élever cet enfant pour la vie éternelle dont elle lui a communiqué le germe. L'Église a ce devoir à remplir et elle en a donc le droit; le droit de l'Église se rattache au droit de l'enfant et l'on peut dire qu'il en découle tout entier. Sans doute, l'Église a une mission; la vraie source de son autorité, c'est la parole souveraine de Celui qui a dit : « Allez et enseignez. » Mais l'Église n'a été instituée que pour les âmes, pour les mener à Dieu rassemblées sous la conduite d'un même pasteur, parce que Jésus-Christ a voulu confier à des hommes la charge de leur donner en son nom la vérité et la vie. L'Église n'intervient dans l'éducation de l'enfant que pour lui assurer la pleine possession du droit qu'il s'est acquis par le baptême, d'être élevé chrétiennement.

« L'Église est *théologienne ;* c'est sa spécialité », disait Proudhon. Nous le disons aussi : l'Église est établie pour parler de Dieu aux hommes; l'objet de son enseignement, c'est la reli-

gion; elle n'en connaît pas d'autre. L'œuvre de science et de pensée édifiée par l'esprit humain n'est pas seulement étrangère à son enseignement; à parler rigoureusement, l'Église l'ignore. Elle ne sait que ce que Jésus-Christ lui a dit; or, en dehors des choses de Dieu et de l'âme, Jésus-Christ ne lui a rien appris. Comme elle n'a pas découvert les vérités qu'elle enseigne, comme elle les a simplement recueillies de la bouche de son fondateur, elle ne les propose pas à l'examen de la raison, elle veut qu'on les croie sur sa parole qui n'est que le prolongement de la parole de Jésus-Christ. Quant aux sciences et aux connaissances qui sont le fruit du travail intellectuel de l'homme, elles demeurent sous l'entière dépendance de la raison et l'Église ne s'est jamais ingérée à les enseigner. Il faudrait pour cela qu'elle livrât son enseignement à la discussion ou qu'elle changeât le caractère de la vérité scientifique. C'est une banalité de le constater et c'est une naïveté de rappeler l'Église à son rôle : la foi est son domaine exclusif et réservé; elle le sait, elle n'en est jamais sortie. On ajoute, et l'on proclame aujourd'hui très haut, que la science est neutre et que l'enseignement doit l'être également. Si l'on entend par là que la science ne peut donner le moindre jour sur les choses de la foi, c'est encore une vérité qu'il est à peine besoin d'indiquer, tant elle est évidente. C'est le cas d'appliquer ici une expression célèbre et de dire que de toutes les sciences et de toutes les connaissances humaines ensemble « on ne saurait faire réussir » une seule vérité de foi : « cela est d'un autre ordre ». Il est bien clair aussi que toute science doit être enseignée pour elle-même, pour les vérités qui la constituent et non pour autre chose. Quand on enseigne la physiologie générale ou la physique, c'est pour exposer les conditions de la vie ou les lois des grands phénomènes naturels et il n'y a évidemment rien à en tirer ni pour ni contre la vérité de la religion. La science et l'enseignement sont donc neutres : c'est entendu; mais l'éducation ne l'est pas et ne peut pas l'être, et là est toute la question. Il s'agit de savoir, non pas si la leçon d'arithmétique ou d'orthographe que l'on donne à l'enfant est neutre, mais si l'enfant doit recevoir une éduca-

tion chrétienne et ce qu'il faut faire pour qu'elle le soit en effet : encore une fois, là est toute la question. Or, la réponse à cette question, on l'obtient par un raisonnement très simple. L'enfant a le droit, parce qu'il est une personne, du moins en germe, d'être élevé pour lui, pour être ce qu'il est. S'il est chrétien par le baptême, il a le droit de l'être par la vie, il a le droit de recevoir une éducation qui le prépare à vivre de la vie chrétienne.

Cette éducation, que doit-elle être? L'Église le sait, et seule, évidemment, elle a le droit de le dire; c'est à l'Église qu'il appartient de décider comment doit être élevé l'enfant chrétien, pour être élevé chrétiennement. Demander à l'Église de se désintéresser de l'éducation des enfants qu'elle a reçus dans son sein, de ne pas vouloir qu'ils soient élevés dans la connaissance et dans la pratique de la religion, de ne pas imposer aux parents et aux maîtres le devoir de leur procurer le bienfait d'une éducation chrétienne qu'elle regarde comme le don suprême de la vie, c'est lui demander de se mentir à elle-même. On a beau contester la vérité de son enseignement, secouer le joug de sa loi, propager la défection dans les rangs de ses fidèles, l'Église reste ce qu'elle est; on ne peut pas lui demander de douter de la vérité qu'elle professe ni de l'autorité qu'elle exerce; on ne peut donc pas, là même où elle n'a plus, comme chez nous, d'existence officielle, lui refuser le droit de dire à quiconque vient se placer sous son égide : Si vous voulez être catholique, il faut croire ce que j'enseigne et faire ce que je commande. Mais, dit-on, nul ne conteste à l'Église le droit de régler, comme elle l'entend, sa discipline intérieure, d'enseigner et de prescrire à ses fidèles ce qu'elle veut. Seulement, c'est là un ordre de choses spirituelles, mystiques, dont la loi civile n'a pas à tenir compte. Il n'y a plus de place pour ce que vous appelez les droits de l'Église dans une société qui repose uniquement sur le droit commun. Ses institutions, ses lois ne consacrent que les droits qui appartiennent en commun à tous les citoyens; elle ne crée pas de privilèges. Voilà pourquoi elle a fondé l'école neutre; afin d'ouvrir l'école à tous également, aux enfants des incroyants

comme à ceux des croyants, elle en a banni tout enseignement religieux. Les catholiques ne sauraient souscrire à une doctrine qui fait de l'Église, au sein de la société, une étrangère, une inconnue. L'Église a créé la société moderne; elle y a des droits acquis que l'injustice peut bien méconnaître, mais qu'elle n'abrogera pas. Et puis, l'Église est partout chez elle, parce qu'elle vient au nom de Celui qui est le maître des peuples comme des individus; tant que les institutions, les lois, les mœurs d'une société ne s'inspirent pas de ses principes, l'Église n'a pas dans cette société la place qui lui revient.

Mais il faut parler leur langue à nos adversaires si nous voulons qu'ils nous comprennent et donc ne revendiquer que la sincère application du droit commun. Le principe fondamental de la société moderne, c'est la liberté de penser, c'est le droit pour chacun de chercher la vérité à ses risques et périls, de s'y attacher, quand il croit l'avoir trouvée, et de régler sa vie, dans les limites de l'ordre public, selon ses convictions. Les catholiques, sans doute, croient la vérité qu'ils professent sur la parole de l'Église : en ont-ils moins pour cela le droit de la posséder et d'en vivre? Il y a des gens qui poussent, en effet, l'audace jusqu'à vouloir exclure les catholiques du droit commun, sous le prétexte que leur pensée n'est pas libre, mais esclave d'une autorité doctrinale. Mais c'est là vraiment trop abuser de l'ironie pour justifier l'oppression et ce sophisme vaut à peine qu'on s'y arrête. Croire, c'est affirmer, c'est penser, et nous croyons, parce que nous le voulons; c'est le caractère essentiel de notre foi d'être libre, d'avoir besoin, pour se soutenir et s'accroître, d'un effort persévérant de la liberté. Le droit de penser librement, c'est donc aussi le droit des catholiques, et, pour des catholiques, la liberté de penser, c'est le droit de croire librement et d'obéir librement à la parole de l'Église. Ainsi, tant que sur la terre de France un père de famille catholique manquera des moyens nécessaires pour élever ses enfants selon les prescriptions de l'Église, le droit commun sera violé.

La conclusion de tout ce discours, je l'ai déjà indiquée, elle tient toute dans un mot, c'est que dans une société divisée de

croyances et d'opinions, le seul abri vraiment sûr pour la conscience chrétienne, c'est la liberté, mais une liberté vraie, entière, qui soit inscrite dans les faits et non pas simplement dans un texte de loi, qui soit protégée, secourue au besoin et non pas entravée par l'État. Enfin, ce qui importe à cette heure, c'est moins, croyons-nous, de rappeler aux catholiques leurs droits que de leur persuader de remplir tout leur devoir. Le droit n'est, hélas ! trop souvent, même parmi nous, que matière à déclamations et trop de gens s'excusent de ne pas faire leur devoir sous le prétexte qu'on leur en a refusé le droit. Le jour où la plupart des catholiques conscients de leurs droits mettront vraiment, au-dessus de tout, l'honneur de servir Dieu, ils seront bien près d'avoir toute la liberté à laquelle ils ont droit, parce qu'ils l'auront méritée par leurs sacrifices.

Germain Breton.

# L'EXTENSION DE LA RÉGALE A TOUS LES ÉVÊCHÉS DE FRANCE

## L'OBLIGATION IMPOSÉE AUX ÉVÊQUES

### DE FAIRE ENREGISTRER LEUR SERMENT DE FIDÉLITÉ A LA CHAMBRE DES COMPTES

*Lettres inédites des évêques de Pamiers et de Grenoble et du P. de la Chaize.*

(SUITE [1])

---

A peine Le Camus fut-il rentré à Grenoble, qu'il apprit quel était le véritable titulaire du bénéfice obtenu en régale par un de ses diocésains dans la cathédrale de Pamiers. Ce n'était pas l'avocat Dubois, mais un enfant de quatorze ans, son homonyme. Il rectifia donc aussitôt les renseignements envoyés à l'évêque persécuté :

MONSEIGNEUR,

Je me donnai l'honneur de vous écrire l'ordinaire précédent au sujet du nommé Dubois qui a jeté un dévolut sur un bénéfice de votre cathédrale, mais je m'étais trompé et celui qui l'a obtenu en régale est un jeune enfant de quatorze ans, fils de la veuve [de] Dubois, maître des comptes; c'est un jacobin nommé le P. Vallier[2] qui a sollicité cela pour elle à Paris. Cette veuve trop ardente aux bénéfices a déjà fait tomber son enfant deux fois dans les censures, la première fois pour avoir demandé au vice-légat d'Avignon par une course ambitieuse une chapelle d'un homme vivant, à la seconde pour avoir encore couru les bénéfices d'un conseiller-clerc nommé Labaume-Pluvinel qui ne mourut que dix jours après. Il est vrai qu'on a obtenu pour cet enfant deux rescrits d'Avignon pour l'absolution des censures et pour la réhabilitation; mais voyant

1. Voir *Bulletin*, 1911, pp. 365 et suiv.
2. Laurent Vallier, plusieurs fois provincial et prieur des Dominicains de Grenoble, n'était pas des amis de Le Camus (Ingold, pp. 450, 451, 465) : il avait défendu contre lui les privilèges — abusifs peut-être — des Dominicaines de Montfleury. L'évêque de Grenoble est fort sévère pour ces dames; mais son zèle semble bien avoir outrepassé ici encore les bornes du droit et peut-être même du vrai. Cf. Ch. de Coynard, *La jeunesse de Mme de Tencin*, dans *Le Correspondant*, 25 nov. 1910, pp. 341-368.

des récidives si fréquentes, je ne les ai ni visés, ni entérinés et la chose en est demeurée là. Il me sera assez difficile de persuader cette mère qui est fort ardente. J'y ferai néanmoins mon possible au retour de mes visites et je lui en ferai parler auparavant, et en toutes occasions je m'estimerai heureux de pouvoir vous faire connaître la vénération, etc.

A Saint-Vincent, le 24 juin 1679.

D'aussi gracieuses avances méritaient une réponse.

L'évêque de Pamiers écrivait donc, le 4 juillet 1679, une seconde lettre à son confrère de Grenoble : il y relève ce que Le Camus lui avait mandé au sujet des Jésuites et de la saisie des revenus épiscopaux :

MONSEIGNEUR,

Ce n'est pas seulement par une conduite et une vie semblable à celle des évêques des premiers siècles qu'on reconnaît en vous la plénitude de l'Esprit de Dieu et de son Église ; mais encore par la charité généreuse et par la compassion que vous avez témoignées par la lettre dont il vous a plu m'honorer, au moindre de vos confrères affligé et persécuté pour la cause de Dieu. Je vous conjure, Monseigneur, de me la continuer en priant et en faisant prier de bonnes âmes qui ont le bonheur d'être sous votre conduite afin que je sois fidèle à Dieu et que mes péchés et mes infidélités continuelles ne me rendent indigne du don de force, de sagesse et de persévérance si nécessaire dans une affaire comme celle où mon devoir et l'exemple du saint prélat m'ont engagé. Il est vrai, Monseigneur, que le roi avait donné un arrêt qui portait que tous les revenus de mon évêché seraient remis entre les mains de Mgr l'Archevêque de Toulouse pour être par lui employés selon les ordres qu'il recevrait de Sa Majesté, sans que cet arrêt fît mention des emplois que le roi voulait qu'on en fît. Mgr l'Archevêque s'est défendu de prendre cet emploi à cause d'un voyage qu'il était obligé de faire à la cour pour porter les cahiers des États de Languedoc, de sorte que le roi en a chargé M. Foucaut, intendant de ce pays, lequel a reçu ordre de les employer à de certains usages, dont la plupart regardent le bien de mon diocèse. Mais après avoir beaucoup prié Dieu et avoir pris conseil de personnes vertueuses et éclairées, je me suis déterminé à ne rien recevoir de mes revenus par cette voie, ni d'aucune main étrangère, à cause que ce serait en quelque façon favoriser la saisie qui a été faite sur mes revenus qui m'appartiennent de droit divin et qui sont un bien sacré (ce qui serait reconnaître la Régale[1]) ; on a toutefois défendu à M. Foucaut de faire rien bailler pour le paiement de mes dettes pour la poursuite des procès qu'un évêque ne peut s'empêcher d'avoir, s'il veut maintenir la discipline ecclésiastique dans son diocèse, ni pour ma subsistance, ni pour celle de mes officiers et domestiques, à quoi néanmoins Dieu a pourvu jusqu'à présent par la charité qu'il a suggérée à plusieurs personnes de me faire, quoique très indigne et sans que j'aie pris aucun soin, par sa grâce, de la demander.

Je ne suis pas surpris, Monseigneur, du différend que vous avez avec les PP. Jésuites, car vous voyez trop clair et vous en faites trop pour ne pas vous

1. Ceci est peut-être une glose de copiste.

rendre suspect et désagréable à des personnes qui paraissent n'approuver que ce qu'elles font ou qu'elles enseignent ou qu'elles conseillent à ceux qu'elles conduisent, et qui semblent douter que ce siècle soit capable des maximes saintes et des vertus héroïques des précédents, comme si l'Église n'était pas toujours sainte: on jugerait même, par leurs procédés, qu'elles sont persuadées que les prélats ne sauraient mieux faire que de se laisser gouverner et leur diocèse par ceux de leur Compagnie qu'ils croient également propres et appelés par Dieu pour être leurs coadjuteurs-nés (c'est ainsi qu'un d'entre eux m'en parlait).

Je soumets toutefois mes pensées à ce que Dieu en voit et qui est reconnu par des personnes plus spirituelles que moi. Ce que je puis protester devant Dieu, c'est que, quelque traitement que je reçoive d'eux, je n'en conserve aucun ressentiment : je les offre tous à Dieu comme moi-même, et je leur souhaite toute sorte de biens et pour le temps et pour l'éternité, n'ayant de la douleur que du préjudice que l'Église souffre de leur conduite, quoiqu'il y ait plusieurs particuliers parmi eux qui cherchent Dieu purement, comme je crois. Je ne vois rien même de meilleur que les règlements de toute leur Compagnie, dont j'ai cinq volumes, et la vie et la doctrine de leurs premiers Pères que j'ai lues et que je lis encore avec grand soin.

Ce corps est si puissant, si accrédité et si ferme en ses sentiments, qu'il n'y a que Dieu seul qui puisse les humilier et les réduire, et il permet qu'ils attaquent une personne dont la réputation est si justement établie que la vôtre, Monseigneur, pour faire ouvrir les yeux à ceux qui les regardent comme des modèles d'une vertu et d'une doctrine également assurée et commode.

Je prends la liberté, Monseigneur, de vous envoyer un petit mémoire sur le différend que vous avez avec eux[1], et la réponse aux prétendues nullités du P. Ferrier touchant l'excommunication que je fus contraint de fulminer contre trois religieux de leur collège de Pamiers [2], et la copie de l'acte que je fis à Mgr l'Archevêque de Toulouse sur le fait de la Régale [3]. Ce que je prie le prieur de la Chartreuse de Toulouse [4] de vous faire tenir par le messager, tant pour la sûreté que pour épargner le port.

Je finis, Monseigneur, en vous remerciant très humblement des avis qu'il vous a plu me donner touchant le sieur Dubois, l'un de nos régalistes, dans la seconde lettre que j'ai eu l'honneur de recevoir de votre part. L'ordonnance que j'ai faite contre les régalistes fut signifiée audit Dubois lorsqu'il vint sur les lieux pour prendre possession de son prétendu bénéfice, et j'ai été obligé depuis d'excommunier tant les dits régalistes que tous leurs fermiers, sous-fermiers, etc., parce qu'ils enlevaient par force et par violence tous les revenus du Chapitre. De sorte, Monseigneur, qu'il faudra cesser les offices, si Dieu, par sa bonté, ne daigne d'y pourvoir.

1. *Relation de ce qui s'est passé sur le différend entre Monseigneur l'Evêque de Pamiers et les Jésuites du collège de la même ville* (petit in-4°, 38 pages). *Le XII may 1668*. Envoyé à tous les évêques de France. L'affaire, antérieure à la Constitution *Superna*, est un peu du même genre que l'affaire de Grenoble. J'en ferai bientôt un récit complet.

2. Cette réponse était l'œuvre de Gibert de Choiseul, alors encore évêque de Cominges (1669).

3. *Inventaire*, etc., t. I, pp. 76 sq.

4. Dom du Houx.

La Providence a voulu, Monseigneur, qu'un religieux et un prêtre digne de foi se sont trouvés dans mon diocèse depuis peu et ont témoigné par écrit tout ce qu'ils avaient vu de votre conduite durant le séjour qu'ils avaient fait auprès de vous, ce que j'ai envoyé à Rome avec l'assurance que j'ai donnée et que je donnerai toujours de la sainteté et de la sagesse de votre gouvernement. Il en est venu depuis quelque temps un de l'Observance de Saint-François, nommé le P. Comblat[1], lequel a resté trois ans dans notre diocèse ; je vous prie de me marquer en détail ce que vous avez connu, afin que je puisse juger si je dois l'employer, et à quelles fonctions. Je suis, etc.

A Pamiers, le 4 juillet 1679.

Deux remarques sur ce texte. Il éclaire singulièrement la psychologie du conflit de la Régale et en explique l'âpreté. La première concerne l'attitude de Caulet dans l'affaire de la saisie de ses revenus; la seconde, ses relations avec les Jésuites.

De ses revenus, l'évêque de Pamiers faisait l'emploi le plus édifiant : Rome et la France entière le savaient. Deux jeunes ecclésiastiques, qui vinrent, en 1669, le visiter en dévots pèlerins, ont laissé de ses charités une description encore inédite, qui mérite d'être imprimée ici[2].

Mgr de Pamiers, racontent MM. Foreau, a ordinairement du revenu de son évêché vingt-quatre mille livres... n'ayant plus de patrimoine qu'il abandonna, lors, comme il nous a dit, qu'il ne connaissait pas Dieu et avant d'être évêque, à ses parents, lesquels néanmoins en usent parfaitement bien pour les grandes aumônes qu'ils font à l'hôpital général de Toulouse, où ils sont des premiers du Parlement, comme nous l'avons su du directeur de cet hôpital, qui nous dit aussi que Mgr de Pamiers lui fournissait de l'argent pour faire subsister petitement quelque nombre de jeunes écoliers vertueux et qui eussent de l'esprit, que ce directeur loge et instruit pour rien et qu'il envoie à Pamiers quand ils ont fait leurs classes, où on leur donne de l'emploi.

Sur ces vingt-quatre mille livres du revenu de l'évêché, il lui en faut ôter environ six mille, comme nous a dit son maître d'hôtel, pour la subsistance de la famille et gages de ses officiers. Le reste est employé à faire subsister tout son séminaire, les régents et régentes, dans les lieux qui ne les peuvent nourrir, pour les pauvres tant des montagnes que de la ville, soit pour les vivres, soit pour les vêtements, soit pour les maladies, apprentissages et autres.

Ordinairement, les nécessités y sont grandes à cause de la stérilité des

1. Le P. Vincent Comblat était un franciscain un peu fou, grand ami de Port-Royal, dont il a écrit une description récemment rééditée par M. E. Griselle. (*Revue d'histoire de l'Eglise de France*, t. I, 1910, pp. 56 sq., 174 sq., 300 sq.; *Port-Royal en 1678. Relation du temps*.) Je publierai prochainement les informations envoyées à Rome sur son compte et les justifications que tenta d'y opposer Etienne Le Camus.
2. Bibliothèque d'Orléans, ms. 650. Autre copie, Arsenal, ms. 5362.

montagnes, qui souvent diminue beaucoup son revenu, et, en notre présence, il a diminué deux mille livres à deux fermiers pour le tort que la grêle leur avait fait et a prolongé de quatre mois le terme de leur paiement. Les maladies y sont aussi fréquentes à cause de l'inconstance de l'air fort chaud dans les vallées et fort froid dans les montagnes, ce qui l'a obligé d'avoir une belle apothicairerie chez lui et de bons ouvriers en cet art et en la chirurgie, qui sont sans cesse en campagne à cet effet.

Les nécessités sont quelquefois si grandes qu'il lui a fallu supprimer son séminaire et interrompre plusieurs fois le bâtiment de sa cathédrale, outre que son revenu consistant la plupart en dîmes, il est obligé, en qualité de fruit-prenant, de contribuer au rétablissement et à la décoration de quantité d'églises.

Il fait aussi subsister une espèce de séminaire à la campagne, où il fait faire tous les ans les exercices aux ecclésiastiques de son diocèse et où il envoie prendre l'air à ceux qui sont malades, soit ecclésiastiques, soit religieux. Et nous y avons vu un jacobin, qui ne manquait pas de consommés, ni de gibier, pour lequel seul il y avait un homme qui n'avait point d'autre emploi que de le gouverner (soigner). Il fait subsister souvent d'autres religieux dans leurs maisons de Pamiers, où ils ne sont pas trop bien rentés, comme un augustin à qui il envoyait ce qu'il y avait de meilleur sur sa table comme nous y étions...

Si vous avez de la peine à comprendre comment si peu de bien peut suppléer à tant de besoins, faites réflexion sur la providence de Dieu et aussi sur ce que ce bien vaut un quart davantage en ce pays qu'en celui-ci, vu qu'il n'y a là de cher que l'argent ; outre que souvent il est sans argent ; car quand il en a, il ne le saurait garder. Un jour qu'il n'avait que vingt écus, il les donna à un vicaire qui se plaignait à lui que son curé ne lui avait pas donné ce dont ils étaient convenus, mais il l'obligea de s'en aller au plus tôt, crainte d'avoir affaire à son économe, qui, en effet, le querella fort quand il le sut. Souvent il en emprunte et quand il n'en a point, il donne des meubles, ayant une fois donné jusqu'à la couverture de son lit.

Comme tous ses sujets, Louis XIV connaissait et admirait la charité du vieil évêque rebelle contre ses ordonnances; c'est pourquoi, soucieux seulement de ne pas permettre qu'un de ses sujets, pour saint qu'il fût, résistât impunément à ses volontés, avait-il prescrit à ses agents de subvenir en secret aux bonnes œuvres du prélat ostensiblement frappé.

Or, Caulet — on vient de lire sa protestation — se fit un devoir de ne pas accepter ces bienfaits de son persécuteur : il ne pouvait en conscience, disait-il, rien recevoir de celui qui, au mépris du droit divin appartenant aux évêques sur les fruits de leur église, avait fait séquestrer ses revenus.

C'était fort juste... mais en même temps l'évêque de Pamiers disait et laissait dire, sans explication sur sa propre conduite et sur les principes qui l'inspiraient, que Louis XIV avait tari le cours des aumônes nécessaires au soulagement des misères de son pauvre diocèse : « *Doleo*

*autem plurimum*, avait-il écrit lui-même le 4 mai 1678 au pape Innocent XI, *quod his deficientibus* (*bonis temporalibus*) *et immisericorditer ablatis, nequeam, ut hactenus, pauperes pene fame confectos et infantes expositos seu abjectos alere aut templa restaurare*[1], etc. » Rome et toute la France s'indignèrent contre la dureté du cœur de Louis XIV... et le roi, quelque peu calomnié, se fixa de plus en plus dans cette conviction qui allait le rendre implacable : le prétendu saint de Pamiers avait contre lui une aversion attentive à saisir sans scrupules toutes les occasions de lui être désagréable ; dans un État établi (comme l'expliquait fort bien il y a quelques jours, dans la *Revue des Deux-Mondes*, M. Franz Funck-Brentano), sur l'affection réciproque du roi et des sujets, de tels sentiments avaient le caractère non pas seulement d'une injure privée, mais quasi d'un crime public de lèse-majesté :

« Ce qui m'a affligé dans tout ce qu'on m'a dit à votre sujet, écrivait à son oncle, le 28 octobre 1679, Caulet de Granague (alors à Paris pour solliciter la survivance de la charge de président de son père), a été la pensée où le roi est que vous agissez par chagrin et pour lui faire de la peine, ayant de l'éloignement pour sa personne; enfin que c'est un caprice mêlé d'aversion et un esprit de cabale et de révolte qui vous porte à faire ce que vous faites. La première chose qu'il demanda quand on eut rapporté mon placet, fut si je n'étais pas votre neveu, et aussitôt il dit qu'il n'avait pas le loisir de terminer cette affaire et la renvoya. »

Tels étaient les sentiments que l'attitude de Caulet éveillait dans l'âme ombrageuse du grand roi ; voici maintenant les rêves dont se nourrissait la piété du vieil évêque. Alors même qu'il eût cru pouvoir en sûreté de conscience recevoir une part de ses revenus séquestrés, l'évêque de Pamiers n'en eût pas touché un denier, parce qu'il voulait être persécuté. Quelques mois après avoir écrit la letttre qu'on vient de lire, Caulet en recevait une de son plus cher disciple et de son plus intime confident, Henri Dorat, où s'expriment les aspirations communes de leurs âmes : « Je crois, lui mandait son ambassadeur à Rome, que la grande affaire ne peut se terminer sans sang, *sine sanguinis effusione non fiet remissio*. Dieu est trop irrité et les choses en très mauvais état et on l'irrite encore tous les jours ; ou il faut qu'il se venge terriblement ou il faut quelque hostie dont le sang versé au nom de Jésus-Christ

1. *Inventaire*, I, 63.

apaise son indignation. » Ces saintes gens comptaient bien être quelque jour les Thomas de Cantorbéry que martyriserait le nouvel Henri II. Le « saint de la vie », ainsi que l'appelait Caulet dans ses lettres familières, avait souffert la mort plutôt que de se soumettre à la Régale : pour avoir résisté à l'extension de ce même droit, son dévot imitateur était bien aise d'être réduit à la mendicité. Son désir du martyre rendra vains tous les conseils de prudence que lui prodigueront ses amis.

Ces amis, du reste, adoucissaient charitablement le martyre du champion pyrénéen de la liberté ecclésiastique : Caulet, qui, en parlant des persécutions subies, ne songeait nullement à apitoyer sur son sort son riche collègue dauphinois, ne lui dissimulait pas qu'il ne manquait de rien. Les notes de son ancien secrétaire La Borde nous font connaître les libéralités auxquelles la lettre du prélat fait allusion.

Je me souviens fort bien, écrivait ce personnage en 1681 : 1° qu'en l'année 1678, vers le mois de juillet, M. de Pamiers envoya le sieur la Devèze, un de ses domestiques, chez M. du Ferrier, à Albi, lequel de là alla à Villefranche-de-Rouergue avec une lettre de M. du Ferrier pour recevoir de M. l'Évêque d'Agde (Louis Fouquet, exilé à Villefranche) 1.100 livres qui furent le premier argent que M. d'Agde a donné à M. de Pamiers. Ces 1.100 livres me furent mises en main en 25 pièces de 4 pistoles d'Espagne et j'en fis la dépense de la plus grande partie; 2° que cette même année le P. Cerle porta de chez M. l'Évêque de Rieux (Berthier) 2.800 livres : savoir 200 louis d'or en deux fois et 600 livres une autre fois, j'ai fait la dépense de tout cet argent; de plus, il était presque public à Pamiers que M. de Rieux fournissait de l'argent à M. de Pamiers; 3° que vers le mois de novembre 1679, le sieur Satgé, prêtre et curé d'Escosse dans le diocèse de Pamiers, venant de Saint-Pons, porta de la part de M. de Saint-Pons (Percin de Montgaillard), à la Mère Anne-Marie (carmélite, sœur de l'évêque de Saint-Pons), la somme de 600 livres; je me souviens de cela en particulier parce que ce fut le dernier argent que je reçus des mains de ladite Mère Anne-Marie, étant allé à Rome peu de temps après[1].

D'autres témoins nous parlent des 6.000 livres que Pelletier des Touches fit tenir à Caulet par M. Le Moyne, confesseur de Port-Royal, des subsides des curés appaméens, des secours envoyés par les Caulet de Toulouse, par son frère le prieur de Monclar, par sa sœur la baronne de Lavelanet, par son neveu, M. de Fleyres, qui était à cette époque pensionnaire au palais épiscopal, par le cardinal espagnol Porto-Carrero qui lui offrit sa bourse (je ne sais pourtant si l'évêque français y puisa)... Bref, sans aller jusqu'à dire, comme on l'insinua à l'époque, que le sé-

1. Bibliothèque Nationale, fr. 20732.

questre de ses revenus avait enrichi le prélat, il est indéniable qu'on ne laissa pas sans ressources le vieux lutteur pendant les deux années de la rude guerre que lui fit Louis XIV. La persécution désirée par le saint homme fut donc, grâce à ses amis, assez tolérable; mais c'était une vraie persécution, et comme l'évêque eût été fâché de ne la point subir, on perdait son temps et son encre en cherchant à l'entraîner à quelque démarche condescendante pour la faire cesser.

La seconde remarque est relative aux Jésuites. Caulet avait de l'aversion pour eux et ceux-ci le payaient de retour.

Pourquoi cet éloignement réciproque? L'évêque de Pamiers a dit à Le Camus les raisons édifiantes de ses propres sentiments. Que valaient-elles? Ce n'est pas ici le lieu de le dire; mais il n'est pas sans intérêt de mettre en regard de la lettre à l'évêque de Grenoble un document encore inédit qui permettra de comprendre les raisons non moins édifiantes que pouvaient avoir les Jésuites de ne pas goûter beaucoup l'austère réformateur appaméen. Il s'agit encore du Mémoire écrit par les jeunes admirateurs de Caulet après leur pèlerinage à Pamiers et à Alet. C'est la description de la pratique imposée dans les deux diocèses dans l'administration du sacrement de Pénitence : cause principale, sinon unique, de la brouille entre Caulet et les Jésuites.

Il (le curé qui reçut MM. Foreau[1]) nous a fait aussi voir un papier qu'il appelle l'état des âmes que chaque recteur a, où ils mettent toutes les bonnes et mauvaises qualités de chaque personne grande ou petite de leur détroit, qu'ils savent par voie extérieure. Ce qui leur est facile, faisant exactement tous les ans la visite de toutes les maisons et interrogeant tous les particuliers et voisins, ce qui leur donne une connaissance plus certaine des consciences que les confessions mêmes, de façon qu'on ne les saurait tromper après cela. Ce qui fait que rarement un prêtre confesse en un autre lieu que le sien, sinon pour de grandes raisons, comme un jubilé, mission ou maladie du propre recteur; et en ce cas, on lui dit la note qui est dans ce livre. Et si un paroissien demande un autre confesseur ou permission d'aller à d'autres qu'à son curé, si c'est un pécheur public, on ne lui accorde pas qu'il n'ait auparavant fait pénitence publique; s'il n'est pas public, on l'adresse à certains prêtres avec lesquels on a liaison et desquels on est assuré et qui observent, ordinairement, d'être beaucoup plus rigides et exacts que ne le serait son propre curé, afin que les choses se fassent plus dans l'ordre établi de Dieu. Et il faut le billet du confesseur, sans quoi on ne serait point reçu à la communion...

Et d'abord qu'ils arrivent en leurs bénéfices, comme ils ne savent pas de quel bois les personnes se chauffent, ils les écoutent deux ou trois fois à la

1. Bibliothèque d'Orléans, ms. 650, et Arsenal, 5362.

confession avant de les communier. Ils font de même à l'égard de tous ceux qu'ils n'ont pas coutume d'entendre. Et un des plus expérimentés confesseurs du diocèse nous a dit qu'il absolvait beaucoup moins les années suivantes que les premières pour cette raison... On est constant à ne point donner l'absolution dans les cinq cas réservés ordinaires qui sont l'ignorance des choses nécessaires, l'obligation de restituer les biens ou réparer l'honneur, se réconcilier et quitter les occasions prochaines et les habitudes criminelles. Vous ne sauriez imaginer combien ces cas enferment de gens et combien peu il y en a qui ne soient sujet à quelqu'un d'eux et surtout dans ces pays ici, puisque dans celui-là (à Alet) après plus de trente ans du soin infatigable de cet évêque et le travail continuel de tant de bons ouvriers,... il se trouve néanmoins telle paroisse où de six cents communiants, il n'y en a pas trois cents, deux cents ou pas quelquefois cent qui communient ou à Pâques ou au jubilé...

Par parenthèse, nous avons assisté à la solennité du jubilé que donna le défunt pape Clément IX à sa promotion, que ce prudent père de famille avait réservé jusqu'aux Avents de 1670 à faire gagner à trois ou quatre des principaux lieux de son diocèse, dont il ne trouvait pas les habitants assez bien disposés... Nous pourrions même dire, le sachant du prêtre qui gouverne la paroisse d'un certain lieu où il y a sept cents communiants, qu'il n'y en avait pas quatre-vingts qui eussent communié, parce que les habitants de ce lieu étant presque tous joints ensemble pour faire couler sur la rivière les bois qu'on y jette des montagnes, marchent jour et nuit et souvent ne sont point à la messe les jours d'obligation. Ainsi, ceux qui ne veulent point quitter ces emplois n'ont point de part aux sacrements...

Ce fut en ce lieu même où Monseigneur (d'Alet) vint imposer pénitence publique à près de trente filles qui avaient dansé publiquement le 1er octobre, parce que n'osant le faire le jour de Saint-Michel, la fête patronale du lieu, à cause des peines civiles, ils avaient mis au lendemain de se divertir. Nous les aperçûmes, comme nous allions à Alet, de l'autre côté du chemin. Le consul du lieu y fut aussi soumis, en robe rouge, pour avoir souffert être de la partie, ce défaut de correction étant scandaleux. La pénitence publique se fait ainsi : Le pénitent vient au sanctuaire, l'évêque proteste à l'assemblée la douleur qu'il a de l'avoir scandalisée, la conjure de prier pour lui. Il lui fait une petite exhortation, lui impose v. g. à ce consul une pénitence de sept semaines et un jeûne par chaque et des prières, etc...

Il ne faut pas vous céler que ces gens à qui on refuse l'absolution sont libres de demeurer en ce même état... seulement sont-ils refusés d'être parrains et marraines et au mariage, ce qui les fait différer quelquefois des années entières... Ils (les confesseurs) observent encore présentement d'entretenir toujours hors de la confession les personnes du dehors et qu'ils ne connaissent pas... car dans cet entretien extérieur on fait goûter plus facilement ce qui pourrait paraître le plus rude...

Une autre bonne pratique pour le sacrement de pénitence, c'est que, régulièrement, ils ne donnent point l'absolution pour quelque péché mortel que ce soit qu'auparavant on ait pris un temps suffisant pour donner un fondement raisonnable au confesseur de croire que le pénitent est défait de son habitude et s'est éloigné des occasions de tomber et pour se pouvoir préparer par une sérieuse satisfaction à recevoir l'absolution et communier (ces deux sacrements allant de même pied ordinairement), retenant cette pratique de l'ancien ordre

de l'Église[1], qui faisait toujours précéder la satisfaction. Si ce sont de pauvres gens qui attendent la récolte pour pouvoir satisfaire, on attend qu'ils aient satisfait, quelques protestations qu'ils fassent.

Et là-dessus, M. le Directeur (du séminaire) nous a dit qu'il ne confessait point ceux qui venaient faire retraite de huit ou dix jours, n'étant pas un temps suffisant pour connaître une personne... On voit des laïques, à l'âge de vingt-cinq ou trente ans, qui n'ont pas encore fait leur première communion pour n'avoir pas voulu s'instruire des choses nécessaires... On ne l'accorderait même pas (l'absolution) à un jeune homme qui aurait envie d'être prêtre bon gré mal gré : ce désir immodéré étant une production de la concupiscence qui veut avoir ce qu'elle demande, etc., etc.

Cette pratique, Le Camus lui-même — tout admirateur qu'il fût de Pavillon et de son imitateur fidèle l'évêque de Pamiers — la qualifiait « de manière sèche, peu propre à convertir le monde,... de discipline ayant quelque chose de rude et des conciles d'Espagne au temps des Goths[2] », et les Jésuites n'avaient point voulu s'y plier. De là, entre Caulet et eux, des démêlés fort aigres. L'évêque de Pamiers, on l'a vu, attribuait tous les ennuis qu'amena pour lui l'affaire de la Régale à l'esprit de vengeance de ces religieux. En réalité, les Jésuites n'ont pas déchaîné l'avalanche sous laquelle il a succombé ; le heurt qui s'est produit en ces années 1675-1680 est celui de masses en mouvement depuis des siècles ; la monarchie capétienne unificatrice et niveleuse devait atteindre un jour cette liberté des églises méridionales, qui était en même temps une diversité provinciale. La Chaize a proposé à Caulet les mesures qui auraient pu le mettre à l'abri de la catastrophe, l'évêque n'a pas cru pouvoir se garer. Les Jésuites n'ont pas fait le geste héroïque et probablement inutile de se jeter entre la puissance envahissante et le corps du prélat ami des jansénistes; on peut regretter qu'ils aient regardé broyer sans en témoigner de chagrin ce défenseur des droits de l'Église. Ont-ils accéléré ou favorisé le cataclysme? C'est à voir et je publierai bientôt le dossier de l'affaire. Pour le moment, il suffit d'avoir marqué quelle aigreur l'aversion réciproque de l'évêque de Pamiers et des Jésuites mêle à toutes les phases de cette querelle.

1. MM. Foreau oubliaient que Sixte IV avait condamné, le 9 août 1479, cette proposition de Pierre d'Osma. « *Non sunt absolvendi pœnitentes, nisi peracta prius pœnitentia* »; condamnation que devait renouveler Alexandre VIII en 1690.

2. A M. de Pontchâteau, 10 mai 1675, dans Ingold, *Correspondance*, p. 205.

⁂

L'évêque de Grenoble, comme le P. de la Chaize, estimait imprudente et peu justifiée l'intransigeance du saint évêque pyrénéen : il essaya de l'amener à composition. Voici la lettre affectueuse et sage par laquelle il répondit à l'épître de Caulet :

A Grenoble, le 21 août 1679.

J'ai différé, Monseigneur, de vous rendre réponse à la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire touchant le jeune Dubois, en faveur duquel on a obtenu une des prébendes et dignités de votre église par l'intrigue d'un P. Vallier, jacobin, qui étant à Paris proposa aux parents de cet enfant de demander ce bénéfice dont personne ne voulait. L'espérance qu'on a donnée à la mère qui a le soin de cet enfant, qu'au Conseil on appuiera ses prétentions, a rendu inutile l'application que j'avais eue de la désabuser et à la détourner de la poursuite de cette affaire.

L'avidité qu'on a en ces quartiers pour les bénéfices et les démarches que cette mère avait faites pour son fils, en demandant une chapelle comme vacante, bien que le possesseur se portât bien, vous persuaderont aisément de la peine qu'il y aura de lui faire cesser ses poursuites ; pour moi, je n'ai voulu ni viser, ni autoriser la dispense qu'elle a obtenue du vice-légat d'Avignon pour cette course ambitieuse, quand j'ai vu qu'elle avait trouvé moyen d'entrer dans le même bénéfice par une autre voie. Si je vous suis bon à quelque chose ou pour cette affaire ou pour toute autre, faites-moi la grâce de me le mander et vous serez obéi ponctuellement et avec toute la fidélité possible.

Je continue à vous supplier de disposer des biens de cette église comme des vôtres propres, et bien qu'il y ait un grand chaos entre nous par la distance des lieux et par le peu de commerce qu'il y a de votre province à la nôtre ; cependant, je vous supplie de croire que quand il vous plaira m'apprendre ce que vous pouvez désirer de moi sur ce chapitre, comme sur tous les autres, il n'y a rien que je ne fasse, de ce qui peut dépendre de moi pour vous rendre mes services très humbles et pour vous faire comprendre à quel point je compatis à toutes les peines que vous endurez et qui sont d'autant plus fâcheuses que je n'y vois aucun remède : puisqu'apparemment on ne se relâchera point à la Cour et que les secours que vous pouvez avoir de Rome ne seront pas assez forts pour vous rétablir en votre premier état et que votre successeur fera infailliblement ce que vous refusez de faire aujourd'hui, et que, dans le temps, la régularité de votre chapitre se perdra et que votre Église se remplira d'ecclésiastiques étrangers et de toutes façons, qui étant mal entrés dans leurs emplois, s'en acquitteront encore plus mal. Je vous avoue, Monseigneur, que ces considérations me feraient fort souhaiter qu'on pût trouver quelque tempérament dans une affaire aussi affligeante que celle-là ; et pour moi, si l'on vous remettait vos chanoines dans leur premier état, faisant cesser tous ces dévoluts, cassant ou révoquant toutes ces nominations, je serais assez porté à vous conseiller de faire registrer votre serment de fidélité à la Chambre des Comptes, ou du moins à consentir ou à tolérer que votre chapitre le fît registrer pour la conservation de

ses droits de nomination aux prébendes[1], dont ils sont privés à votre considération; ou bien de remettre la chose entre les mains du pape et du roi, promettant de votre part d'exécuter toutes les choses dont ils conviendraient ensemble pour le regard de votre Église, et que cependant on vous rendra vos revenus, dont jusqu'à présent vous avez fait un si saint usage, et remettant vos chanoines dans les bénéfices dont ils étaient en possession. S'il y avait quelques négociations à faire à la Cour là-dessus, j'y ai des amis puissants et accrédités[2] et je tâcherais de les mettre en œuvre pour vous tirer de dessous le pressoir où vos adversaires seront ravis de vous laisser languir toute votre vie.

Après tout, je vous dirai les raisons que je dis à M. d'Alet, quand j'eus le bien de le voir. Il ne s'agit ici que d'un droit sur le temporel de nos églises dont nous dévons être moins jaloux incomparablement que s'il s'agissait du spirituel. Ce droit même, que les rois ont tâché de s'attribuer depuis quatre-vingts ans sur les églises qui en étaient exemptes n'est presque rien au fond, puisque le roi donne l'économat aux évêques qu'il nomme et que cela ne peut aller au plus qu'à la nomination de quelque prébende pendant la vacance du siège[3], que d'ailleurs le plus difficile et à quoi l'on aurait plus de droit de former de la difficulté est fait, puisque vous avez prêté le serment de fidélité au roi, en quoi consiste proprement le prétendu droit de régale; car pour l'enregistrement à la Chambre des Comptes, ce n'est qu'une formalité qui n'ajoute rien à ce que vous avez fait en prêtant votre serment, et qui ne donne pas un nouveau droit au roi.

Dans la force que Dieu vous donne pour soutenir les droits de votre Église, je ne doute pas que la proposition que je vous fais vous paraîtra sortir d'un grand fonds de faiblesse de ma part; mais je puis vous protester que c'est le désir que j'aurais que vous fussiez dans une entière liberté de toutes vos fonctions, qui m'engage à vous en faire l'ouverture. Après tout, il ne s'agit point des droits essentiels de votre Église; vous savez le pouvoir que les rois ont sur le temporel, l'inutilité de toutes nos résistances en ces occasions, les obstacles que cela apporte à tous les biens que vous entreprenez avec tant de bénédiction dans votre diocèse, le peu de secours qu'on trouve de toutes parts et qu'enfin tous les autres ayant toléré ce qu'ils ne pouvaient empêcher, et votre successeur le devant faire un jour, s'il y a des matières où l'on puisse avoir de la condescendance et entrer dans des tempéraments, c'est celle-là. Je sais que depuis cent ans les évêques ont signalé leur générosité, même dans des affaires qui ne regardaient que le temporel et qui étaient moins considérables que celle dont il s'agit; mais il me paraît que dans les huit premiers siècles de l'Église, on réservait sa force et sa fermeté pour défendre la foi et la discipline de l'Église, et, pour les affaires temporelles, après avoir fait instance auprès des

1. La collation des douze canonicats de Pamiers était partagée alternativement entre l'évêque et le Chapitre.
2. Le chancelier Le Tellier.
3. L'auteur d'un *Traité de la Régale*, conservé en tête d'un des volumes de la collection de Camps (Bibliothèque Nationale, nouvelle acq. f[ses], 7404), fait un calcul assez intéressant. A Pamiers, l'évêque et, par suite le roi en temps de Régale, confèrent alternativement avec le Chapitre; à supposer qu'il y ait quatre vacances épiscopales par siècle et qu'avec ces vacances coïncident chaque fois la mort de deux chanoines, le prince conférera en régale une prébende tous les vingt-cinq ans.

empereurs et des souverains et leur avoir représenté ses raisons, on tolérait ce qu'on ne pouvait empêcher : *durum, sed levius fit patientia quidquid corrigere est nefas*. Je ne vous fais pas d'excuse de la liberté que je prends parce que je suis persuadé que vous croyez que c'est uniquement la compassion de l'état de votre Église qui me porte à vous proposer cette ouverture, non pas pour vous affaiblir (à Dieu ne plaise!), mais pour vous prier de l'examiner devant Dieu et vous y offrir mes services, si elle vous agréait, sinon de la tenir comme non avenue et de me pardonner la hardiesse que j'ai eue de proposer à une personne aussi éclairée que vous êtes, les vues que le seul attachement que j'ai pour vos intérêts m'a engagé de vous représenter.

Pour ce qui regarde les Pères Jésuites, je conviens de tout ce que vous me faites l'honneur de m'écrire et encore de plus; mais je n'y vois pas de remède; vous savez le crédit qu'ils ont dans toutes les Cours, comme ils sont autorisés dans les villes où ils sont établis, comme ils tiennent les grands et les petits par les Congrégations, et par les prédications et les confessions ils se rendent les maîtres des femmes et du peuple, par leur théologie et par les religieux qui leur sont attachés comme les Capucins et autres, ils se rendent maîtres de la doctrine, et allant de maison en maison, ils décrient qui il leur plaît et font passer pour jansénistes ceux qu'ils n'aiment pas. Tous nos ecclésiastiques ayant passé leur jeunesse sous leur conduite sont prévenus en leur faveur; les évêques n'ont aucune correspondance les uns avec les autres pour soutenir leurs droits; outre toutes ces raisons, j'en ai de particulières; j'ai deux parlements dans mon diocèse, l'un à Grenoble, l'autre à Chambéry qui les appuie fortement; j'ai un tiers de mon diocèse en Savoie où je ne suis pas autorisé comme en France; à Rome ils ne sont pas d'avis qu'on puisse interdire toute une maison de réguliers et dans le fonds, quelque relâchement qu'il y ait dans la doctrine et la conduite de ces Pères, les autres religieux ne sont ni si savants, ni si réglés, et n'ont pas une meilleure conduite pour l'administration de la pénitence; et cependant ces deux villes font plus de quarante mille communiants qui ne se confessent presque qu'aux réguliers, y ayant très peu de prêtres à qui on ait confiance et qui sont capables de s'acquitter dignement de ce saint ministère. Je crois que le roi accommodera le démêlé que j'ai avec eux et qu'ils me feront une satisfaction telle que je la puis désirer, au moins M. le Chancelier m'a fait savoir que le R. P. de la Chaize le lui a offert. J'en attends la réponse au premier jour. Cependant depuis ces offres, ils ont eu l'audace de présenter requête au parlement contre la relation [1] que j'ai fait imprimer

1. Le Camus avait envoyé à tous les évêques de France une brochure, du reste anonyme, intitulée *Relation de ce qui s'est passé au sujet du P. Jean-Baptiste de Saint-Just, jésuite, préfet des études du collège de Grenoble, à qui M. l'Evêque de Grenoble a défendu de prêcher et confesser dans son diocèse*, in-12 de 82 pages (s. l. n. d.); elle fut expédiée en juillet 1679. Elle fut réfutée en septembre 1679 par une *Réponse à la relation de ce qui s'est passé à propos du P. de Saint Just*, in-4°, 44 pages (s. l. n. d.), œuvre probablement du vénérable P. Claude de la Colombière. Si les Jésuites déférèrent au Parlement la *Relation* de Le Camus, c'est qu'elle contenait, en plus du récit de l'affaire Saint-Just fait au point de vue de l'évêque de Grenoble, des accusations calomnieuses contre d'autres Jésuites. Une des plus étonnantes est celle que le prélat avait lancée contre le P. Guillemin, envoyé au collège comme professeur de morale, et au sujet duquel Le Camus avait écrit au roi qu'il « avait des sentiments dangereux touchant la pureté, et était attaché à des

demandant qu'elle fût brûlée par la main du bourreau, comme l'ouvrage des aspics plein du venin des dragons. Ils savaient que je l'avais faite et le syndic l'a présentée au nom de tous les Pères de leur collège. Le parlement l'a rejetée avec indignation. On dit qu'ils veulent tenter la même chose à Chambéry. Je l'ai envoyée à Paris pour en demander justice au roi. J'ai grand besoin de vos conseils et de vos prières, Monseigneur, en cette occasion.

Comme vous êtes le prélat de France qui donnez l'aumône le plus libéralement, je vous prie de me marquer précisément les règles que vous croyez qu'un évêque doive garder. Je jouis de vingt-sept à vingt-huit mille livres de rente : mon évêché en vaut sur cela vingt, les huit mille que je puis avoir de patrimoine me suffisent pour l'entretien et les gages de ma maison et pour les frais de mes visites. Par le passé, l'établissement d'un séminaire, la réédification des maisons de la ville et de la campagne et le retrait de quelques biens aliénés de mon évêché, m'ont obligé de ne donner qu'un tiers de ce revenu pour les pauvres. Présentement que ces grandes dépenses sont acquittées, je vous supplie de me mander vos sentiments.

Je vous dirai l'état de ce pays pour ce regard : tout le monde est extrêmement pauvre et dans la campagne et dans la ville et personne n'a honte de demander; sitôt qu'on sait qu'un évêque donne un peu aisément, on est accablé de demandeuses et souvent pour donner trop facilement à tous ceux qui demandent, on ne donne pas utilement à ceux qui pourraient avoir besoin. La campagne est également ruinée partout; et si vous vous en rapportez aux curés, ils exposeront des nécessités communes pour des nécessités pressantes. D'ailleurs tout le monde vient demander jusque dans l'antichambre, si vous donnez à quelqu'un, vous êtes accablé, si vous ne donnez à personne, il y en a que vous mécontentez et qui ont véritablement besoin. D'ailleurs, il y a des besoins communs et des besoins pressants en ce lieu où toute la province vient fondre sitôt qu'il y a quelque disette; et comme il y a grand nombre de personnes de condition qui peuvent les secourir, en quel cas est-ce qu'un évêque doit vendre et sa vaisselle et ses tapisseries et comment en dois-je user dans les nécessités communes? J'ai jusqu'à présent différé de donner des sommes considérables pour les pauvres honteux, crainte d'être surpris; je me suis contenté de faire visiter ou de visiter moi-même les pauvres de la ville et de leur faire l'aumône,

religieuses au point de passer des nuits entières auprès d'elles! » Le fait défiguré sur lequel fut échafaudée une aussi grave accusation est ainsi rétabli dans une lettre du P. Bertram Bras, recteur de Grenoble, au P. Général : « Feu M. de Lhoste, confesseur des religieuses de Sainte-Cécile (Bernardines), âgé d'environ quatre-vingts et cinq ans, étant malade à la mort, on fit appeler le P. Guillemin, son confesseur, pour l'assister et pour le veiller, ce qu'il fit toute cette nuit avec quatre ecclésiastiques. La chambre de ce vieillard avait une petite fenêtre grillée d'environ un pied, qui répondait à l'intérieur du couvent, par où ce vieillard, qui était pour l'ordinaire goutteux, entendait les confessions des religieuses, ne pouvant aller ailleurs. Durant la nuit, quelques religieuses, tantôt les unes, tantôt les autres, venaient à cette grille s'informer de l'état du moribond et elles n'y paraissaient que par intervalles : quelquefois c'était le P. Guillemin qui répondait, quelquefois aussi c'était quelqu'un de ces prêtres... » La même version se rencontre dans la *Réponse* du P. de la Colombière, p. 34. Quelles que fussent les indiscutables vertus de l'évêque de Grenoble, il était vraiment trop crédule aux calomniateurs... et aux panégyristes. Cf. J. Pra, *Les Jésuites à Grenoble*, loc. cit.

surtout aux malades, de même dans les hôpitaux, de faire vêtir des pauvres dans les paroisses dont je suis seigneur, de donner l'aumône par avance dans cent paroisses dans le temps que je les visite, de payer des missionnaires pour aller par le diocèse, de nourrir huit élèves au séminaire, de donner aux mendiants et pauvres religieuses. Je vous supplie, Monseigneur, de m'éclaircir sur cette matière et de me dire quelle est votre conduite et qu'est-ce que vous me conseillez dans les circonstances que je vous représente.

Je vous supplie aussi de m'accorder le secours de vos prières et de me faire la grâce de croire que personne ne prend plus de part que moi à votre affliction et à vos peines et n'est à vous avec un plus profond respect et une plus sincère vénération que je suis...

Je ne sais qui a libellé la réplique de l'évêque de Pamiers à l'évêque de Grenoble, elle est superbe :

*A Monseigneur l'évêque et prince de Grenoble.*

MONSEIGNEUR,

Je ne saurais assez vous remercier de tant de témoignages de bontés que vous me donnez dans la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le 21 du mois d'août. Encore que le soin que vous avez bien voulu prendre de détourner le sieur Dubois d'entrer dans mon Église par la fausse porte n'ait pas eu tous les succès qu'on aurait dû en attendre, votre récompense devant Dieu n'en sera pas moindre non plus que l'obligation que je vous en ai, ne doutant point que l'indisposition du sujet n'ait rendu infructueux le travail d'un pasteur dont il devait, par toutes sortes de raisons, révérer le sentiment et exécuter les ordres.

Les offres qu'il vous a plu, Monseigneur, de me faire d'une manière si charitable sont au-dessus de toute ma reconnaissance, en quoi vous avez eu sans doute en vue ce conseil du Fils de Dieu dans l'Évangile : *Cum facis concilium, voca pauperes, debiles, claudos et caecos, et beatus eris quia non habent retribuere tibi; retribuetur enim tibi in resurrectione justorum.* Je ne puis pas dissimuler, Monseigneur, que la saisie de mon revenu ne m'ait mis fort à l'étroit et que sans la charité de quelques personnes de piété, je n'eusse été contraint d'abandonner quelques œuvres extrêmement nécessaires et que je ne sois même dans l'impuissance de les continuer selon les apparences ; mais j'espère que la Providence, qui ne m'a jamais abandonné, pourvoira à mes besoins pour tout le bien qu'elle demandera de moi.

Et comme je reçois avec humilité le secours que la divine bonté inspire aux gens de bien de me donner, aussi serais-je bien fâché de les incliner par mes demandes à faire autre chose pour moi que ce que Dieu leur met dans le cœur. Si Dieu vous donne un semblable mouvement, il importe que la voie soit secrète de peur de vous préjudicier à la Cour où je suis fort odieux.

Au reste, Monseigneur, vous me feriez tort si vous n'étiez pas persuadé que je suis disposé à écouter toujours avec respect vos bons et sages conseils, et que je suis très éloigné de les attribuer à un autre motif qu'à celui de votre charité envers moi et de votre zèle pour le bien de l'Église. J'ai pesé devant Dieu comme vous me l'ordonnez ce qu'il vous a plu de m'écrire touchant les expé

dients qu'il y aurait à prendre pour maintenir la réforme de mon chapitre, pour recouvrer l'administration des revenus de mon évêché ; mais je vous avoue que je m'affermis toujours de plus en plus dans ce sentiment que je ne puis en conscience faire aucune chose par laquelle je témoigne que j'acquiesce à l'introduction de la Régale dans mon diocèse. Je crois que la Cour ne démordra point, qu'on s'est trop déclaré, que le secours de Rome fera peu d'effet, qu'après ma mort, qui ne peut pas être fort éloignée à cause de mon âge et des infirmités, l'on me choisira un successeur qui n'aura garde de refuser l'évêché, plutôt que de ne pas accepter la Régale, que mon chapitre se va remplir de gens qui n'ont ni vocation, ni esprit ecclésiastique, et qui bien loin d'avoir les qualités nécessaires pour cet état, en ont pour la plupart de toutes contraires, que mes ennemis triomphent dans ma désolation, que plusieurs biens spirituels cesseront dans mon diocèse, que presque tout le monde me blâmera de ce que je m'attache seul à une chose que mes confrères n'ont pas estimée si considérable ou qu'ils ont jugée impossible ; néanmoins toutes ces considérations, ni la présence des maux que je souffre, et tous mes chanoines réformés à la réserve de deux se trouvant dépouillés de leurs bénéfices et places canonicales et le revenu de tout le corps du chapitre étant déjà dépensé par un économe laïque d'une condition assez basse et de mœurs assez peu réglées, ni même la crainte des maux qui me menacent, toutes ces choses, dis-je, ne me peuvent pas faire résoudre à l'enregistrement de mon serment.

Je voudrais, Monseigneur, que la brièveté d'une lettre me permît de vous en dire les raisons ; je le ferai s'il plaît à Dieu par un écrit plus long, si vous voulez avoir la patience de le lire. Je vous dirai cependant seulement par avance que la raison fondamentale que j'ai de ne point consentir à l'établissement de cette funeste introduction, c'est cette maxime si commune de théologie qu'il n'est jamais permis de faire un mal pour si petit qu'il puisse être, afin d'en éviter un autre quoique plus grand ou même pour procurer quelque bien.

Or, je ne conçois pas que l'enregistrement qu'on me demande ne soit un mal, puisqu'on ne l'exige que comme une preuve que mon diocèse est sujet à la Régale, ce que je ne puis accorder sans manquer au devoir que mon caractère et plusieurs canons de l'Église m'imposent de conserver les droits et les immunités de l'Église que Dieu a commise à mes soins, tout indigne que je suis d'être honoré d'un ministère si saint. L'enregistrement ne se fait que pour clore la Régale, et l'on ne peut pas la clore sans avouer qu'elle a été ouverte.

Je vois presque une infinité de mauvaises suites dans cette nouvelle introduction. Le roi qui donne maintenant l'économat aux évêques nommés et qui pourvoit bientôt aux églises vacantes, ne peut-il pas, ayant la nomination des évêques, laisser longtemps les évêchés vacants et en prendre cependant les revenus et disposer des bénéfices non-cures ? Et quoique sa religion et sa justice ne lui permettent pas d'en user de la sorte, est-on assuré que ses successeurs ne le feront point ? Ne voyons-nous pas que quelques-uns de ses prédécesseurs l'ont fait et se sont même servis d'occasions ou de prétextes semblables pour vendre les prélatures ? L'avantage que les rois ont déjà pris contre les droits de l'Église et l'inutilité des efforts que les évêques ont faits pour l'empêcher, nous donnent sujet de craindre qu'il n'y aura rien que les princes ne s'attribuent, si nous n'employons pas une fermeté et une vigueur épiscopale pour défendre le sacré dépôt que Jésus-Christ nous a mis en main. Je me défierais peut-être que cette résolution ne fût en moi un effet de présomp-

tion, si je ne savais que plusieurs de Nosseigneurs les prélats n'ont fait enregistrer leur serment que pour n'avoir pas fait assez de réflexion à la qualité et aux suites de cette affaire, que d'autres ont fait des exceptions et des protestations publiques, que quelques-uns même ont fait des actes dérogatoires[1].

Je me défierais, dis-je, peut-être de mes lumières, si je n'avais vu que défunt Mgr d'Alet, pour la mémoire de qui vous avez, Monseigneur, tant de vénération, a persisté jusqu'au dernier soupir de sa vie dans la volonté de souffrir plutôt toute sorte de maux que de donner son consentement à l'introduction de la Régale. Le pape s'est d'ailleurs expliqué si clairement[2] et avec tant de force sur cette affaire, qu'il semble qu'on ne puisse plus douter de sa justice, laquelle semblait déjà assez établie par le Concile de Lyon, d'Avignon, et autres et[3] par les ordonnances mêmes de nos rois. J'accepterais néanmoins très volontiers tous les expédients possibles pourvu qu'ils ne continssent aucun aveu de la Régale et vous me feriez assurément beaucoup de plaisir de m'aider à en trouver quelqu'un de cette sorte.

Je m'aperçois cependant que je me suis déjà trop étendu sur ce point.

Pour ce qui regarde les Jésuites, je vois bien, Monseigneur, qu'il est difficile de mettre une digue au relâchement de leur doctrine pour la conduite des âmes. Ils sont trop autorisés partout. La réputation de leur science, leur règlement, au moins quant à l'extérieur, et l'avantage que leur donnent sur toute sorte de

1. On n'a point gardé le souvenir des protestations publiques et je n'ai pu encore trouver d'actes dérogatoires ; ils doivent exister cependant, enfouis dans quelque étude de notaire épiscopal.

2. Dans les deux brefs du 12 mars 1678 et du 21 septembre de la même année, adressés au roi. Cf. Berthier, Innocentii PP. XI. *Epistolae ad principes*, etc., Rome, 1890.

3. C. Generali constitutione, Lib. I, de Elect., t. 6, in VI. Generali constitutione sancimus universos et singulos qui regalia, custodiam sive guardiam, advocationis seu defensionis titulum in Eclesiis, monasteriis seu quibuslibet aliis piis locis, de novo usurpare conantes, bona Ecclesiarum, monasteriorum, aut locorum ipsorum vacantium occupare praesumunt, quantaecumque dignitatis honore praefulgeant, Clericos etiam Ecclesiarum, monachos monasteriorum et personas caeteras locorum eorumdem qui hoc fieri procurant, eo ipso excommunicationis sententiae decernimus subjacere. Illos vero clericos, qui se (ut deberent) talia facientibus non opponunt, de proventibus Ecclesiarum seu locorum ipsorum, pro tempore quae praemissa sine debita contradictione permiserint, aliquid percipere districtius inhibemus. Qui autem ab ipsarum, caeterorumque locorum fundatione, vel antiqua consuetudine jura sibi hujusmodi vendicant, ab illorum abusu sic prudenter abstineant et suos ministros in eis sollicite faciant abstinere, quod ea quae non pertinent ad fructus sive redditus provenientes vacationis tempore, non usurpent, nec bona caetera quorum se asserunt habere custodiam, dilabi permittant, sed in bono statu conservent.

Ce canon est emprunté au Concile de Lyon de 1274.

Voici maintenant le 24e canon du Concile d'Avignon de 1326 (reproduit par 29e canon du Concile de la même ville en 1337) : « Laicus cujuscumque ordinis, status vel dignitatis, ordinis vel religionis existat, bona Ecclesiarum vacantium, Metropolitanae vel suffraganae, prioratus, abbatiae vel alterius cujuscumque monasterii vel Ecclesiae, per promotionem aut mortem, vel resignationem, vel mutationem, vel absolutionem, aut alio quocumque modo, capere vel per se vel per alium aut occupare, aut usurpare praesumat, nisi sibi per privilegium vel consuetudinem hoc liceret. Quod si fecerit, tam ipse quam gratis obedientes ei aliqualiter in hac parte, excommunicationis incurrant sententiam ipso facto. » Hardouin, *Conc. VII*, 1504 et 1628.)

personnes l'instruction de la jeunesse, la direction des âmes et leur crédit auprès de toutes les puissances, sont des obstacles que Dieu seul peut surmonter. Il semble néanmoins (comme me fit écrire défunt Mgr de Solminihac, évêque de Cahors) que les bons évêques se doivent éloigner d'eux autant qu'ils peuvent pour ne pas autoriser leur doctrine et leur conduite[1].

Peut-être qu'aujourd'hui que nous avons un pape qui aime la bonne morale, on ne s'attacherait pas à ces décrets de la Congrégation[2] qui veulent qu'on ne puisse suspendre tout à la fois tous les confesseurs d'un couvent ou d'un collège

1. Dans la *Relation* de son différend avec les Jésuites, Caulet raconte (pp. 2 et 3) : « M. de Pamiers reconnaît tous les jours de plus en plus la vérité des avis que feu M. l'Évêque de Cahors, dont la mémoire est en odeur de sainteté, lui fit donner quatre mois avant sa mort par un ecclésiastique de suffisance et de piété, qui se trouva présent à une attaque de maladie dont ce prélat fut presque réduit à l'extrémité, et qui lui en écrivit le 22 août 1659, en ces termes qu'on fait d'autant moins de difficulté de rapporter que la même chose a déjà été publiée dans des écrits imprimés : « Au reste, Monseigneur de Cahors est tellement persuadé que les Pères Jésuites sont un fléau et une ruine à l'Église, qu'il croit que vous, Monseigneur, et tous les évêques qui vont solidement à Dieu, ne leur devez donner aucun emploi et m'a chargé de vous le dire et à Messeigneurs qui cherchent le salut et l'avantage de leurs diocèses, ni même entrer jamais chez eux ; car cela les autorise. »

Le saint évêque de Cahors, Alain de Solminihac, mourut le 31 décembre 1659 à midi. Jean du Ferrier n'assista pas à cette mort ; mais il était sans doute auprès de lui à Mercuès, lorsque le prélat fatigué s'y retira entre deux missions au milieu de l'été de cette année : c'est là probablement que fut prononcé l'avis que du Ferrier se chargea de colporter d'un bout à l'autre de la France. En avait-il reçu la mission? Fut-il exprimé dans la forme brutale qu'on lit dans la lettre à Caulet? J'en doute un peu. Alain de Solminihac fut pendant toute sa vie l'ami des Jésuites, pendant fort longtemps leur pénitent. Même dans les dernières années de son épiscopat, il paraît avoir été dans les meilleurs termes avec eux. A tout le moins, on ne se plaignait pas de lui, et il laissait les vingt-cinq Jésuites de sa ville épiscopale poursuivre en paix leurs œuvres d'apostolat. Peu de lettres annuelles de cette époque (Anciennes archives romaines S. J. *Tolosana historia ab anno 1640 ad a. 1762*) témoignent au même degré que celles de la maison de Cahors d'une paix, d'une prospérité et d'une activité parfaites : les Jésuites fondent alors dans cette ville des œuvres qui ne pouvaient guère s'établir sans le concours d'Alain ; le Refuge, par exemple. En 1655-1656, j'ai noté que les Pères donnent les exercices spirituels aux moniales de Saint-Pantaléon à la requête du prélat, en 1659 même, ils convertissent un gentilhomme dont l'évêque reçoit solennellement l'abjuration à la cathédrale.

Il est vrai que Solminihac condamna alors l'*Apologie des casuistes* du P. Pirot, déjà frappée par un grand nombre de ses confrères. J'imagine qu'au sujet de cet ouvrage l'austère évêque a pu dire à du Ferrier quelque parole analogue à celles que l'abbé transmit tout de suite à Caulet. Les hommes d'imagination ardente et de zèle passionné ont un talent particulier pour se faire dire des choses et se faire donner des commissions auxquelles leurs interlocuteurs n'ont pas toujours bien songé. C'est sous le bénéfice de ces remarques que je suis porté à admettre l'authenticité d'un propos dont Jean du Ferrier est le seul garant et qu'une foule d'auteurs contestent : en particulier le dernier et très méritant biographe d'Alain de Solminihac, M. Abel de Valon, *Histoire d'Alain de Solminihac*, Cahors, Delsaud, 1900.

2. Depuis 1670, il y avait sur cette matière plus qu'un décret de Congrégation, mais une Constitution pontificale (*Superna*, 26). En 1668, Caulet avait tourné le décret de la Congrégation en révoquant les approbations non pas de tous les Jésuites du collège de Pamiers, mais celles de tout le diocèse !

et que l'on trouverait même quelque expédient pour faire qu'ils s'engageassent d'eux-mêmes dans cette suspension, comme firent tous ceux de Pamiers, pour n'avoir voulu se soumettre à mon ordonnance qui les obligeait de me représenter leur approbation ou à la prendre par écrit. Je ne sais, si avant de les approuver on leur présentait à signer les propositions condamnées par Alexandre VII et par le pape d'aujourd'hui, s'ils ne seraient pas au moins un peu plus retenus.

La requête qu'ils ont présentée contre votre relation, Monseigneur, et la hardiesse qu'ils ont fait paraître en plusieurs occasions font bien voir que ce serait rendre un grand service à l'Eglise que de les réduire à leur devoir.

Vous me faites confusion, Monseigneur, quand vous me demandez conseil touchant les règles de l'aumône comme à une personne qui en a fait beaucoup. Car je reconnais de bonne foi que je ne les ai pas faites avec le discernement qui était nécessaire pour ne pas donner à ceux qui avaient moins de besoin, ce qui était plus nécessaire à d'autres. Je joins néanmoins pour vous obéir à cette lettre un petit mémoire extrait en partie de mes conférences touchant l'obligation que l'on a de faire l'aumône et de l'ordre qu'il faut tenir pour la faire avec utilité, que je soumets à votre jugement[1].

La vie pénitente, laborieuse et parfaite que Dieu vous fait la grâce de mener il y a longtemps, vous donne le moyen de la faire abondamment et sans danger d'être soupçonné d'ostentation. Je prends, Monseigneur, la liberté de me recommander avec mon chapitre et mon diocèse à vos saints sacrifices et prières et de vous assurer que je suis et serai toute ma vie, avec un profond respect,

Monseigneur,

Votre très humble et très obéissant serviteur et confrère,

François, *évêque de Pamiers.*

19 septembre 1679.

Six mois après, l'évêque de Pamiers envoyait à l'évêque de Grenoble son traité de la Régale (*Traité de la Régale, imprimé par l'ordre de Monsieur l'Évêque de Pamiers pour la défense des droits de son Eglise. Nolite in defensione tantae Ecclesiae deficere. Defectione vestra Ecclesia Dei, quae libera vobis commissa est, efficietur ancilla.* Goffridus Vindocin, Ab. lib. 3. Epistolarum, Ep. 3, ad Reynold, Ep. Andegav. MDCLXXX, in-4°, 129 p.) Le Camus lui en accusa réception dans une lettre qu'il crut prudent de ne pas signer.

8 avril 1680

J'ai lu, Monseigneur, le dernier écrit imprimé à Avignon qui est de la dernière force ; il ne se peut rien ajouter aux raisons et à la netteté avec laquelle vous les mettez dans leur jour. Il est certain que Lyon a la Régale d'Autun et Autun sur Lyon et que ce droit leur a été confirmé par différents arrêts du Conseil. Le Dauphiné n'y a jamais été sujet et à Grenoble, les dauphins et les

1. Je n'ai pas trouvé ce mémoire dans la copie du P. Roy.

rois se reconnaissaient les vassaux de l'évêque et lui faisaient foi et hommage comme à leur seigneur et serment de fidélité. Il y en a dans les archives de cet évêché signé des dauphins et des différents rois. Ils n'avaient garde de demander à l'évêque des droits de Régale.

Je ne doute pas que si l'on avait vu vos raisons avant les démarches qu'on a faites, qu'on y aurait fait grande considération; mais l'affaire étant engagée au point qu'elle est, il y a lieu de craindre qu'elle est sans remède et je ne puis voir sans douleur votre séminaire et votre chapitre et tous les biens que vous faisiez en votre diocèse en danger de tomber sans ressources. Je n'ai rien à vous dire là-dessus : vous avez des vues plus hautes et plus épurées que les nôtres et Dieu qui vous les met dans le cœur, vous conduira pas à pas et vous fera connaître la route que vous devez suivre dans une affaire aussi épineuse et dont il n'y a rien de favorable à attendre.

On avait averti M. du Ferrier qu'il y avait 1.000 livres pour cette année qu'on pouvait tirer sur un banquier de cette ville nommé Didier. Il a des correspondants à Toulouse qui pourraient la payer et on l'acquitterait ici. L'avis que l'on a donné qu'il fallait se précautionner est cause qu'on ne vous a pas écrit si ouvertement là dessus, par ce qu'on apprend qu'on ouvre toutes les lettres à la poste. On prie ici Dieu tous les jours avec instance pour vous, Monseigneur, et pour tous les besoins de votre Église. Je vous demande la même grâce.

Au reproche très discret contenu dans ce billet, Caulet opposa, le 23 juillet 1680, un petit mémorial qu'il envoya aussi sans signature.

Je suis trop indigne des lumières communes pour présumer d'en avoir d'extraordinaires. Les vues qui m'ont porté à m'opposer à l'extension de la Régale, outre les raisons qui sont prises de la nature même de la chose et des inconvénients qu'elle cause, ont été :

1° Le Concile général de Lyon qui nous l'ordonne;

2° L'obligation qu'ont les évêques de défendre les droits et les immunités de leurs églises contre les puissances temporelles;

3° Comme il n'y a rien qui damne tant d'âmes que l'obéissance aveugle que l'on rend aux puissances humaines au mépris de la divine, les évêques doivent cet exemple aux fidèles;

4° L'amour sincère et la fidélité que les évêques doivent à leurs souverains et à l'État les obligent en conscience de détourner les fléaux dont le Ciel a coutume de punir les entreprises que l'on fait sur l'Église;

5° Notre Saint-Père le Pape s'étant déclaré si fortement et si ouvertement en un sujet de l'importance de celui-ci, c'est un grand scandale que les évêques qui sont ses frères se séparent de lui et qu'ils abandonnent le centre de l'unité ecclésiastique, en ne suivant pas ses sentiments et en ne secondant pas ses intentions;

6° On donne sujet de croire à tout le monde à qui cette affaire est connue, ou que les évêques sont des chiens muets qui tiennent la vérité captive dans l'injustice, ou que le roi ne veut point l'entendre de leur bouche, quoique Dieu les ait établis pour la porter aux souverains aussi bien qu'au reste des hommes, ce qui serait très injurieux à Sa Majesté et aux prélats;

7° Sur ce qu'on dit, Monseigneur, que la résistance ne profitera de rien : il faut toujours faire son devoir et en laisser à Dieu l'événement. C'est vouloir donner des bornes à sa puissance, à sa sagesse, à sa bonté que d'entrer dans ses secrets ;

8° Quand tous les inconvénients que l'on craint devraient arriver, il faudrait adorer les jugements de Dieu et se tenir toujours à ce principe de foi, de ne jamais commettre le moindre péché pour éviter quelque mal que ce soit, d'autant plus que les inconvénients sont particuliers, au lieu que ceux que la Régale cause sont généraux, y ayant même danger qu'ils ne s'étendent à tous les royaumes chrétiens et qu'ils soient après sans remède ;

9° On donne sujet au roi de croire que sa prétention est juste ; puisqu'il voit que tous les évêques de son royaume abandonnent ceux de leurs confrères qui s'y sont opposés ouvertement, au lieu qu'il est comme certain que si cinq ou six évêques éclaircissaient le roi avec respect et avec liberté de l'injustice de l'extension de la Régale, il y aurait beaucoup d'égards et il entrerait en défiance contre les personnes qui le conseillent si mal dans les choses les plus importantes à la religion, à son salut et en suite au bien de son État.

Enfin, l'avilissement, Monseigneur, où est tombé l'épiscopat et l'anéantissement de la juridiction ecclésiastique demande que les bons évêques s'unissent pour arrêter le cours d'un mal si préjuciciable qui va jusqu'à dépouiller les évêques de la puissance que Dieu leur a donnée de régir l'Église et d'user du pouvoir de lier et de délier.

Quinze jours après avoir fait écrire ce mémoire, Caulet remettait entre les mains de son Créateur son âme invincible (7 août 1680, à deux heures du soir). Le Camus, qui, malgré les arguments du vieil évêque, en était toujours à répéter le mot qu'il écrivait le 22 octobre 1676 à l'abbé de Pontchâteau [1] : « Je ne sais si saint Thomas de Cantorbéry eût voulu mourir pour cela », se tourna vers Rome, mais sans plus de succès. Innocent XI, une âme sœur de celle de Caulet, avait fini par se pénétrer entièrement des sentiments et des idées de l'évêque de Pamiers : lui aussi il devait mourir sans avoir cédé sur ce point aux exigences de Louis XIV, sans même avoir approuvé le concordat réglé en 1682 entre le souverain et les évêques.

Ses successeurs se borneront à des protestations assez platoniques. De propos délibéré, Innocent XII laissera tomber l'affaire : il défendra aux premiers évêques pourvus d'églises méridionales de rien faire qui soit approbation de la Régale dans leur diocèse, mais il se contentera très facilement des preuves qu'on lui fournira pour démontrer que l'enregistrement du serment de fidélité à la Chambre des Comptes de Paris et l'acceptation du don des fruits ne sont pas une reconnaissance directe ou indirecte de l'extension de ce droit aux évêchés exempts ;

1. Lettre à Pontchâteau, 22 octobre 1676, dans Ingold, *op. cit.*, p. 278.

puis, tandis que Louis XIV insistera pour obtenir un indult mettant sa conscience en sécurité, il lui fera dire équivalement de ne plus s'inquiéter de cela, et formellement que la Cour romaine ne lui en parlerait plus. Clément XI condamnera bien, par un bref tout entier rédigé de sa main, le livre d'Audoul sur l'universalité de la Régale, mais il ne se plaindra pas à Louis XIV de l'exécution stricte de la déclaration de 1682 que ce livre tentait de justifier : la curie avait fini par se ranger à la tolérance pratique prônée par La Chaize et Le Camus.

Est-ce à dire qu'il faille condamner ou même regretter beaucoup l'intransigeance de Pavillon, de Caulet et d'Innocent XI ? Non. Même pour les points accessoires sur lesquels on pourra transiger plus tard, n'est-il pas utile que les hommes d'Église montrent parfois quelque raideur : on défend les forts détachés pour sauver le corps de la place, et Louis XIV, après sa réconciliation avec la papauté, n'a plus oublié qu'il y avait des principes qu'un roi devait toujours respecter, et des consciences épiscopales ou sacerdotales qu'aucune violence n'intimidait : un seul mot d'Innocent XII suffit alors pour lui faire modifier dans le sens de la plus parfaite déférence envers le Saint-Siège un article fâcheux de la Déclaration — du reste louable — de 1695 sur la juridiction ecclésiastique. Il eût été moins souple en 1675 avant d'avoir connu à fond — à propos de la Régale — les âmes de ses trois antagonistes : l'évêque d'Alet, l'évêque de Pamiers et le pape Innocent XI.

Marc Dubruel, S. J.

# RÉSUMÉ DE FIN D'ANNÉE

## IDÉES SUR L'HISTOIRE EN 1911

Un article de la *Semaine religieuse* de Cambrai. — Un prélat dans l'anonymat — La critique et les traditions pieuses. — Ce qui est interdit aux *Semaines religieuses*. — Déclarations modérées des *Analecta Ordinis Carmelitarum*. — Les variations du P. Chéron. — Un défi du R. P. Derksen de Rotterdam. — Un bon chanoine de Saint-Pierre de Rome. — Variantes à ajouter à la *Légende des Dormants*. — Exemplaires originaux d'un *Décret* de l'Inquisition portugaise du 2 juin 1610 et d'un autre du 12 juin 1610.

Certaine étude critique que j'ai publiée dans le *Bulletin* sur un texte fabriqué au dix-septième siècle [1] n'est pas passée comme une lettre à la poste. Si, au lieu de la vérité, je cherchais la popularité, j'aurais bien mal réussi. Ce travail m'a valu d'être matériellement diffamé, à plusieurs milliers d'exemplaires, dans les *Études carmélitaines* et de recevoir une semonce anonyme aussi hautaine qu'injustifiée dans la *Semaine religieuse* de Cambrai, dont le tirage n'est pas négligeable. Par une coïncidence instructive, ces deux revues, sans doute peu confiantes dans leur cause, me refusent obstinément l'exercice le plus légitime du droit de réponse. Ce n'est pas tout. Les *Études carmélitaines* mettent autant d'obstination à m'attaquer qu'à me refuser le droit de réponse : par où on voit que l'obstination n'est pas toujours courageuse. Les *Études carmélitaines* m'ont consacré cette année, soixante-neuf pages suivies (69) sans compter les attaques dispersées dans les quatre numéros. D'après la loi belge, j'ai droit à un minimum d'insertion de 138 pages et, à moins d'aller devant les tribunaux, je ne puis pas obtenir l'insertion d'une seule ligne. Par ces chiffres, qu'on mesure la violation de mon droit.

Ce n'est pas tout. Par une aberration que je n'ose pas qualifier, les *Études carmélitaines* du 15 octobre me lancent un défi retentissant, de la même tribune dont on m'interdit l'accès, contre tout droit. Voilà où nous en sommes, en 1911. Dans ces conditions, je renonce désormais à employer le mot propre pour qualifier de tels procédés et je prie le lecteur de prendre acte, une fois pour toutes, de ma renonciation. Si, à la fin de cet article, j'ai recours, pour une fois, à une forme inusitée dans l'érudition, on voudra bien tenir compte de la situation extraordinaire qui m'est faite par mes contradicteurs.

D'ailleurs, je ne dis pas ces choses pour me plaindre, les supportant de bonne humeur. Mais je ne céderai pas. Si c'était à refaire, je recommencerais,

1. *Un faussaire bordelais en 1642 : le prétendu Pierre Swanington, secrétaire de saint Simon Stock*, dans *Bulletin* 1911, pp. 24, 85; 120, 139 et 349.

*N. B.* — Ce n'est pas de gaîté de cœur que j'ai écrit la seconde partie de cet article. Pour m'y résigner et m'y obliger, il a fallu une forme d'attaque inouïe dans la littérature historique de notre époque. — Voir les spécimens cités plus loin, page 446.

car ce différend a la valeur d'un dynamomètre intellectuel et qu'il est toujours bon de connaître l'état exact du monde où l'on vit. Il y a une *libertas scolastica* qui est revendiquée et exercée par de grands ordres religieux. *Pro modulo meo*, je maintiendrai la légitime *libertas historica*. Il va sans dire que si je m'étais trompé dans les deux articles dont il s'agit, je ne manquerais pas de le reconnaître, ne serait-ce que pour ne pas aggraver mon cas; mais j'ai sûrement rencontré la vérité.

I.

On lisait dans la *Semaine religieuse* de Cambrai du 15 juillet, pages 666 et 667, la note ANONYME suivante.

« Au moment où le Souverain Pontife a rendu son décret sur la médaille-scapulaire, certains savants catholiques s'étaient permis d'attaquer le privilège du scapulaire du Mont-Carmel découlant de la promesse faite par la Très Sainte Vierge de délivrer du purgatoire ceux qui meurent revêtus de son saint habit[1]. M. Saltet, dans le Bulletin de la Faculté de Toulouse, commençait une série d'articles dans lesquels il essayait de prouver que le texte de la célèbre vision de saint Simon Stock[2] était un faux commis en 1642 par un Carme, le P. Chéron, pour mieux répondre au fameux Launoy, qui avait attaqué, sinon le scapulaire lui-même, au moins le glorieux privilège que la Vierge bénie y avait attaché.

La controverse ainsi soulevée aura pour résultat de donner les preuves scientifiques et historiques de ce glorieux privilège. Une première réponse a déjà paru[3], d'autres plus complètes vont suivre. La vision aurait eu lieu en 1251 et à partir de cette époque les Carmes peuvent montrer les chroniques de leur Ordre, contenant le récit de la vision.

Mgr Battandier a apporté sa contribution à cette démonstration. Il cite[4] un manuscrit de la Vaticane, qui appartient sans conteste à la première moitié du quinzième siècle, antérieur par conséquent de deux siècles au prétendu faux du P. Chéron.

Ce manuscrit reproduit le *Viridarium Ordinis B. M. Virginis de Monte Carmelo*, travail qui remonte à peu près à 1389[5]. Or, il contient précisément le

1. [Cette phrase est tout à fait inexacte. Les travaux du P. Zimmerman, carme déchaussé, et du P. Thurston, jésuite, sont bien antérieurs au décret sur la médaille scapulaire. De plus, ces religieux n'ont pas *attaqué* le privilège du scapulaire. Ils ont discuté une tradition historique. Le langage de la *Semaine* de Cambrai est trop belliqueux.]

2. [Ces mots « le texte de la célèbre vision de saint Simon Stock » sont aussi inexacts et aussi injustes que possible. Il fallait écrire : « *un des textes* de la célèbre vision ». J'ai étudié le texte du prétendu Swanington et pas un autre.]

3. [On peut voir la valeur de cette réponse dans l'article suivant : L. SALTET *Un bel exemple d'hypocritique*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1911, pp. 120-142.]

4. [Dans quel livre ou dans quelle revue cette citation se trouve-t-elle? Ce détail a de l'intérêt.]

5. [J'ai beau relire cette argumentation, je n'en découvre pas le sens. Je ne réussis pas à comprendre comment un manuscrit du *quinzième siècle* pourrait augmenter, d'une façon quelconque, l'autorité d'un texte qui est ou qui serait de 1389 La portée de cette découverte sensationnelle m'échappe totalement.]

récit[1] de la vision de saint Simon Stock. On ne voit donc pas[2] dans quel but[3] le P. Chéron aurait fait un faux, alors que les documents *antérieurs* justifiaient pleinement la thèse des Carmes et la vision de la Très Sainte Vierge.

Cette discussion, au moins intempestive, appelle une remarque d'ordre plus général[4]. Quand une dévotion est entrée dans la pratique des fidèles, qu'elle a reçu une certaine approbation de l'Église, ou que celle-ci lui a, en quelque sorte, donné droit de cité, il ne doit pas être permis à un catholique, prêtre ou fidèle, d'attaquer publiquement cette dévotion. S'il croit avoir des fondements sérieux pour affirmer l'erreur, il a le droit et même le devoir de s'adresser à l'Église et de lui faire part des documents qu'il a découverts, des conclusions auxquelles il est arrivé; mais il ne peut pas, sans la permission de cette même Église, porter la discussion au milieu des fidèles, se dresser contre une dévotion vénérée et déclarer que tout le monde s'est trompé, que lui seul est dans la vérité et qu'il a le droit de le crier *Urbi et Orbi*. »

Quelque pénible qu'il soit d'enregistrer de telles méprises, il faut s'y résigner et inviter le lecteur à tirer la morale de ce spectacle. Voilà à quels dangers de déformation et de travestissement sont exposés les travaux des historiens catholiques de la part de gens bien intentionnés. Les exemples de ce genre abondent. Dira-t-on que c'est là un cas exceptionnel provenant d'un auteur qui est de beaucoup au-dessous de la moyenne? On se tromperait. C'est le contraire qui est la vérité. L'auteur de cette note anonyme est un prélat « résidant à Rome[5] ».

Tout fait croire, et j'en suis convaincu, qu'aucune pensée hostile n'a inspiré cette note anonyme. Mais c'est le cas de répéter : *Mieux vaudrait un sage ennemi*. Cette note anonyme écrite pieusement est plus redoutable que bien

1. [Ces mots : « Il contient précisément *le récit* de la vision de saint Simon Stock » sont inexacts. Il fallait écrire : « Ce texte de 1389 contient UN *récit* de la vision de saint Simon Stock, mais ce récit diffère notablement du récit sur le même sujet qui est attribué à Pierre Swanington, et ce dernier texte est le seul qui ait été étudié par M. Saltet. »]

2. [Si mon contradicteur anonyme *ne voit pas*, c'est qu'il n'a pas pris la peine de me lire. Il aurait *vu* que jusqu'au P. Chéron, le récit le plus ancien que l'on avait de la vision de Simon Stock, en 1251, était de 1389. Le P. Chéron a eu le mérite de découvrir ou plutôt de fabriquer un récit de l'année même de la vision, en 1251, et ce récit émanerait de Simon Stock lui-même. J'espère que cette fois mon contradicteur *verra* la différence qu'il y a, pour un fait de 1251, entre un récit de 1389 et un autre de 1251, émanant d'un des auteurs principaux de l'événement.]

3. [Le *but* du P. Chéron était de donner aux Carmes un récit de la vision de saint Simon Stock répondant aux exigences de Launoy. Celui-ci avait demandé un récit contemporain écrit par un témoin oculaire et vérifié par une enquête ecclésiastique. Or, le prétendu récit de Pierre Swanington répond parfaitement à ces exigences. Espérons que, cette fois encore, mon contradicteur *verra*.]

4. [Sur la valeur de cette « remarque d'ordre général », voir les lettres dans la suite de ce dossier. C'est le cas de dire que la conclusion « est digne de l'exorde »].

5. Voici, à ce sujet, un fragment d'une lettre que j'ai reçue du gérant de la *Semaine* de Cambrai : « Mgr Delassus a publié la première rectification [envoyée par M. Saltet] sans en informer l'auteur [anonyme] de l'article. Si vous en exigez une autre, il devra la lui soumettre. *Et comme* c'est *un prélat résidant à Rome*, Mgr Delassus ne pourra se rendre à votre désir qu'un peu plus tard. »

des attaques passionnées. C'est dire que l'auteur ainsi travesti a droit à une réparation totale de l'erreur commise. Sans déroger, un prélat peut vivre de sa plume, en envoyant des chroniques à des *Semaines religieuses;* mais c'est un devoir pour lui de s'informer avant d'écrire des accusations graves. Je comprends donc la nécessité de « l'article à faire »; mais quand l'article est fait et qu'il contient des accusations graves dont l'inexactitude est reconnue, c'est un devoir de réparer le dommage commis. J'ajoute qu'il ne faut pas se lasser de flétrir la persistance obstinée et l'endurcissement final dans l'anonymat. J'espère que mon contradicteur trop modeste comprendra son devoir. Pourtant, je dois avouer que, jusqu'ici, mes instances en réparation du dommage causé n'ont pas eu grand succès. Voici, à ce sujet, quelques extraits[1] des lettres que j'ai adressées à M. le Gérant de la *Semaine religieuse* de Cambrai. La raison de citer ces extraits dans le *Bulletin*, c'est qu'ils contiennent (pour parler comme la *Semaine* de Cambrai) des « remarques d'ordre général ».

« J'ai le droit et le devoir de signaler, dans cette discussion, l'avantage qui me revient du fait de l'anonymat dans lequel s'enveloppe mon adversaire. L'anonymat, excluant toute véritable responsabilité, n'est pas admissible dans les discussions historiques en général, ni surtout dans celles qui, pour une raison quelconque, peuvent prendre un caractère irritant ou compromettant pour l'auteur qui est mis en cause. Or, les études critiques dont il s'agit dans le cas présent et publiées par moi peuvent prendre très vite et ont pris en effet un tel caractère, à cause de la susceptibilité très légitime de l'opinion catholique en ces matières.

« Dans ces conditions, j'ai le droit de demander que mon contradicteur accepte la responsabilité complète de son attaque, en donnant son nom au public. Et s'il n'accepte pas cette responsabilité, en se dérobant obstinément dans l'anonymat, j'ai le droit, dans la *Semaine religieuse* de Cambrai, de prendre acte de cette attitude dans telle forme que je juge convenable, parce que cette attitude de mon contradicteur enlève toute véritable autorité à la critique qu'il fait de mon travail.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

« L'inexactitude la plus regrettable de la note de X. est l'alinéa final où il dit quel est, d'après lui, le devoir des savants catholiques dans la discussion des traditions pieuses. Les conclusions auxquelles parviennent les historiens catholiques, en ces matières, devraient être, quand elles sont négatives, non pas publiées, mais transmises à l'autorité ecclésiastique. J'ose dire que c'est là une opinion qui ne saurait se réclamer d'aucun suffrage autorisé. Ce principe, s'il était accepté, serait l'interdiction d'un large domaine des études historiques aux catholiques. Ce principe, s'il était affirmé impunément, amènerait bientôt une partie du public catholique à considérer la profession d'historien et la recherche de la vérité historique comme un métier honteux, qui aurait besoin d'être excusé et qu'on ne pourrait exercer que dans le silence et dans la nuit. Nous n'en sommes pas encore là !

« C'est que ce principe prétendu n'a jamais été formulé par les autorités ecclésiastiques. En revanche, des papes ont fait leur et ont répété fièrement la parole

1. Ces textes sont réunis dans une brochure intitulée : *Une discussion historique, recueil documentaire,* Toulouse, 1911.

de Cicéron : « D'abord que l'histoire n'ose rien dire qui soit faux ; ensuite qu'elle ose dire tout ce qui est vrai. » Aux exagérations de gens bien intentionnés, mais qui sont dans l'erreur, il faut opposer la doctrine de l'Église, les déclarations des papes et l'enseignement des auteurs les plus sûrs. On arrive ainsi à formuler les deux principes suivants[1] :

« 1° Les historiens catholiques ont le droit d'étudier, avec tout le respect et toute la liberté requis, l'historicité des traditions dites pieuses, c'est-à-dire des traditions exclusivement de fait, qui sont sans connexion avec le dogme.

« 2° Ils ont le droit de publier les résultats de leurs recherches, à la condition d'observer, dans la vulgarisation de ces résultats, les règles de la prudence chrétienne. La vérité est due à tous, mais elle est due à chacun avec les préparations et les ménagements commandés par le respect auquel il a droit : *Maxima debetur puero reverentia.*

« Ces règles de la prudence chrétienne seront sauvegardées, si on distingue la publicité restreinte qui est celle de livres ou de recueils scientifiques et théologiques qui s'adressent à un public de spécialistes préparés à ces discussions, et la publicité illimitée des journaux et de certaines revues qui s'adressent au grand public. La discussion des traditions pieuses peut et doit trouver place dans la première catégorie d'ouvrages, tandis qu'elle est inopportune et dangereuse dans la seconde. En résumé, Léon XIII a dit que l'Église n'a pas besoin du mensonge des historiens; après les réserves précédentes, on peut dire, avec autant de justesse, qu'elle n'a pas besoin de leur silence. Il est permis à un historien catholique de faire sienne cette parole de Niebuhr : « *Si nous ne révélons pas les fautes que nous découvrons même quand d'autres les découvriraient difficilement ;* si, en posant la plume, nous ne pouvons, en face de Dieu et de notre conscience, nous rendre le témoignage que nous n'avons jamais cherché à nous tromper ni à tromper les autres, *nous avons fait de l'étude et de la littérature un usage impie et coupable.* »

« Après ce rappel de principes, j'ai le droit de faire la critique de l'auteur anonyme de la *Semaine religieuse* de Cambrai. X. n'a pas vu que des discussions historiques, qui sont à leur place dans une Revue d'érudition[2], sont tout à fait déplacées dans une *Semaine religieuse*, qui s'adresse a un public très varié et dont une partie a droit à des égards spéciaux. Il ne s'est pas aperçu que ce n'est pas moi, mais lui-même qui porte « la discussion au milieu des fidèles ».

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

« J'ai le droit et le devoir de dire, dans la *Semaine religieuse* de Cambrai, que la discussion des traditions dites pieuses ne doit pas et ne peut pas trouver place dans les *Semaines religieuses*, destinées aux fidèles.

« En effet, la discussion de ces questions peut et doit trouver place dans les recueils d'érudition qui s'adressent aux spécialistes, familiers avec la méthode historique. Dans ces recueils, on peut, en toute prudence et liberté, discuter le pour et le contre en ces matières, de telle sorte que le bon droit des diverses opinions opposées soit également sauvegardé. Or, il n'en va pas de même des discussions sur les mêmes matières, quand elles ont lieu dans une *Semaine religieuse*. En voici la preuve.

« C'est un fait que, parmi ces traditions pieuses, il en est sur lesquelles la

1. Cf. F. SAVIO, *Les papes et les traditions religieuses populaires*, dans *Bulletin*, 1911, p. 353 et suiv. et particulièrement p. 363.
2. [Le *Bulletin de littérature ecclésiastique*.]

critique a des réserves à présenter. Supposons qu'une *Semaine religieuse* en vienne à discuter, dans un sens apologétique, une de ces questions susceptibles d'être écartées et niées par la critique. Cette *Semaine* mettra nécessairement en cause des historiens catholiques qui acceptent, sur la tradition discutée, les conclusions de la critique. Dès lors, ces historiens catholiques auront, devant l'équité naturelle et devant la loi, un droit de réponse dans la *Semaine* qui les met en cause.

« Mais, d'autre part, les prescriptions de l'autorité ecclésiastique ne permettent pas de critiquer les traditions dites pieuses devant le grand public, surtout dans les feuilles destinées à l'édification. Par suite, l'historien catholique dont nous parlons sera mis par la loi ecclésiastique dans l'impossibilité d'exercer le droit qui lui est reconnu par l'équité naturelle et par la loi.

« En tel état de cause, une solution s'impose. Ne pas commencer, dans les *Semaines religieuses*, la discussion des traditions dites pieuses, car, par suite de la destination de ces *Semaines*, de telles discussions ne peuvent pas y être continuées ni terminées en toute liberté scientifique. Ni le bon goût ni la morale ne permettent de provoquer un contradicteur qui ne pourra pas parler ni même monter à la tribune d'où on l'attaque.

« J'en ai d'autant plus le droit que ma réclamation est fondée sur une prescription formelle de l'encyclique *Pascendi*, renouvelée par le *motu proprio* « *Sacrorum antistitum* » du 1er septembre 1910, dans lequel il est dit : « Les évêques surveilleront pareillement les ouvrages où l'on traite de pieuses traditions locales et de reliques. Ils ne permettront pas que ces questions soient *agitées dans les journaux ni dans les revues destinées à nourrir la piété*. » S'il est ainsi ordonné des pieuses traditions *locales*, à plus forte raison en est-il de même de la discussion des traditions pieuses d'une diffusion plus étendue.

« J'ai le droit de faire connaître cette situation dans la *Semaine* de Cambrai et d'en réclamer le bénéfice.

« Enfin, une considération domine ce débat. Il faut que nous, ecclésiastiques, nous donnions aux laïcs l'exemple de la plus parfaite loyauté dans les discussions d'ordre religieux. Sans cela, nous risquerions de perdre l'estime publique. »

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

« Je ne chercherai pas à percer l'anonymat où s'enveloppe mon contradicteur. Il ne me déplaît pas d'être attaqué par un adversaire peu courageux. Tout lecteur de bonne foi n'aime pas plus les anonymes que les pseudonymes, car ces deux espèces de masques sont conseillers de mauvaises actions. Qu'un tel auteur soit peu qualifié pour faire la leçon aux historiens, en s'embusquant dans une *Semaine religieuse*, ce n'est que trop évident Non, les travailleurs catholiques ne méritent pas d'être ainsi traités. Dans les questions de ce genre, leurs droits véritables se confondent avec les intérêts les plus essentiels de la science catholique.

« Il ne serait pas juste que des hommes qui consacrent leur vie à servir l'Église, dans les travaux difficiles de l'enseignement, fussent à la merci des insinuations, des soupçons et des entreprises peu courageuses du premier venu. C'est à eux-mêmes de se faire respecter, car il y a là pour eux un devoir professionnel. A ce jeu, la science catholique perdrait tout ce que perdraient ses représentants. S'ils supportaient des entreprises de ce genre, les membres de l'enseignement ecclésiastique ne seraient plus dignes de leur mission, ni en état de gérer les intérêts religieux et scientifiques dont ils ont officiellement la charge. »

Ces paroles sont d'un ton assez élevé, dira-t-on, en lisant ces citations. Je m'en doute un peu, répondrai-je. Mais c'est la nécessité inéluctable de pareilles situations d'obliger à parler un peu haut. Ou bien il ne faut pas aborder la discussion de questions historiques controversées et réputées compromettantes, ou il faut être résigné à avoir raison jusqu'au bout. Or, pour avoir raison, il faut être entendu et, pour être entendu, il faut parler clair et haut. Je pourrais citer l'exemple de tel érudit de grand mérite qui, dans une question controversée récemment, a répondu à des contradicteurs ineptes avec un tel atticisme qu'il a donné au grand public l'impression qu'il avait tort. Pour arriver à un tel résultat, il valait mieux ne pas parler : c'est enraciner l'erreur au lieu de la déraciner. Enfin, un travailleur isolé, qui n'appartient pas à des corporations puissantes, religieuses ou autres, est obligé de se défendre hardiment. Telle attaque qu'il jugera négligeable ou méprisable pourrait finir par le perdre. Dans ces controverses, s'il y a des excès chez celui qui se défend, que la responsabilité en incombe à l'agresseur.

D'ailleurs, ici comme toujours, l'histoire est instructive. Elle nous montre que les vivacités sont inséparables de l'érudition. Elles sont nécessaires pour séparer la paille du bon grain. « Le monde de la science n'est pas le monde où l'on s'embrasse. Quiconque y fréquente en sait quelque chose, et des festins qu'on vous fait là on rapporte plus de blessures à la vanité que de chatteries dans les poches[1]. »

## II.

Après l'attitude de la *Semaine religieuse* de Cambrai, celle des *Analecta Ordinis Carmelitarum* est un modèle de dignité. Ces *Analecta* ont été fondés par une décision du Chapitre général de l'Ordre des Carmes, en 1908 et sont édités par la maison généralice de Rome. Le R. P. Wessels est assistant du R. P. Général. C'est dire l'autorité du recueil et de l'auteur. Or, dans cet article[2], on lit, p. 249, à propos du prétendu récit de Pierre Swanington sur la vision de S. Simon Stock : « *Licet relatio Petri Swanington*, quia nunquam ostensa et nunc deperdita est, *magnam vim probationis non habeat*, tamen potius quam admittere, ut fecit recentissime Rev. Saltet, professor historiae ecclesiasticae in Instituto Catholico Tolosae, quod ipse Chéron expresse hanc relationem fabricaverit, puto, Chéron eam desumpsisse ex manuscriptis apud ipsum conservatis, de quibus supra, et de quibus judicium ferre amplius non possumus. »

On me permettra de recueillir cette déclaration : « Licet relatio Petri Swanington... magnam vim probationis non habeat. » Les discussions historiques ne sont pas toujours inutiles. Non seulement le P. W. ne lance contre moi aucune accusation malsonnante sur mes intentions et mes principes historiques, mais encore il renonce à faire un usage utile de ce texte que j'ai rejeté.

Ce sont deux points très importants. Les *Analecta* sont en différend discret avec moi sur une question de libre critique, où ils se gardent bien, eux seuls qui seraient qualifiés pour le faire, d'engager l'honneur de l'Ordre des Carmes. En troisième lieu, la manière si courtoise et si modérée dont le P. W. écarte

1. A. Lapôtre. *La critique*, dans *Un siècle, mouvement du monde de 1800 à 1900*. Paris, 1900, p. 361.
2. Gabriel Wessels, *Documenta antiqua de S. Scapulari*, dans les *Analecta Ordinis Carmelitarum*, 1911, pp. 242-251.

mon sentiment que le P. Chéron est le fabricateur de ce document, ne peut soulever, de ma part, aucune susceptibilité.

J'aime à espérer que la *Semaine religieuse* de Cambrai ne s'obstinera pas à être plus *carmélite* que la Maison généralice des Carmes, à Rome.

III.

Dans le même article, le P. Wessels nous donne des renseignements très intéressants. J'avais regretté de n'avoir pu trouver le livre publié, à Tulle, en 1648 (c'est-à-dire six ans après l'apparition du prétendu récit de Pierre Swanington) par le P. Carme, Thomas d'Aquin de Saint-Joseph, sur le scapulaire. Le P. W. a été plus heureux et donne, de cet ouvrage, une citation qui a son prix.

On se souvient peut-être qu'une des nombreuses charges qui pèsent sur le P. Chéron est la suivante. En 1642, en publiant le prétendu récit de la vision de saint Simon Stock, par Pierre Swanington, le P. Chéron a déclaré que ce n'était là qu'un fragment d'une *Vie* complète de Simon Stock et il donnait à entendre qu'il possédait l'ouvrage complet. C'est un des points sur lesquels Chéron est convaincu de mensonge, car ses attitudes successives ont été contradictoires et, finalement, il n'a rien publié ni rien laissé, après sa mort, de cette prétendue biographie. Il n'y a qu'une explication plausible à donner de pareils faits : c'est que cette prétendue *Vie* n'a jamais existé et que le P. Chéron n'a pas osé la fabriquer, après s'être engagé à la fournir. En l'absence de toute explication de Chéron, la destruction ou la disparition fortuite d'un tel trésor sont inadmissibles.

Or, des renseignements publiés par le P. Wessels permettent de préciser ces attitudes successives de Chéron. Le P. W. cite un passage du livre publié, en 1648, par le P. Carme, Thomas d'Aquin. Celui-ci y déclare, en confirmant et en précisant les détails fournis six ans plus tôt, en 1642, par Chéron : « Quoniam vero exhibemus FRAGMENTUM VITAE B. Simon Stock, quam Petrus Swanington socius itineris ac laborum B. Viri scripsisse invenitur, monemus EAM VITAM nondum editam exstare in Conventu Burdigalensi Patrum Carmelitarum, in quo beatus Simon vita functus est [1265], publicamque venerationem consecutus, ac Petrus Vitae scriptor, quadriennio post [1269] diem clausit extremum. *Quam Vitam a Joanne Cheron Carmelita admodum erudito notis illustratam in lucem emittendam* CERTISSIME *didicimus*[1]. »

En 1648, le P. Chéron faisait donc bonne mine et annonçait la publication prochaine de toute la *Vie* inédite. Vingt-quatre ans plus tard, rien n'avait encore paru. En 1672, les Pères Bolland, Henschen et Papebrock écrivirent au Provincial et au Prieur des Carmes de Bordeaux pour leur demander des renseignements sur la vie et les reliques de saint Simon Stock. Dans la réponse des Carmes, on lit : « Quae omnia et singula clare et adamussim deducta inveniuntur in superstitibus aliquot *manuscriptis* apud praefatum R. Adm. P. M. Joannem Chéron *asservatis*, et ab eo *approbatis* eiusque Signo manuali ad eorum calcem apposito confirmatis[2]. » Donc, en 1672, les dispositions de Ché-

1. Thomas Aquinas a S. Joseph, *Pro sodalitio sacri Scapularis adversus duplicem dissertationem J. de Lannoy*, Tulle, 1648.

2. Les fragments de cette lettre sont cités par le P. W., d'après une copie authentique conservée dans les archives des Carmes à Rome. *Il serait bien à désirer qu'on publiât la correspondance entière relative à cette affaire.*

ron ont complètement changé. Sa volonté si formelle, en 1648, de publier la *Vie* inédite n'a eu aucun effet. En 1672, il n'a plus la moindre velléité de la publier et les Bollandistes doivent se contenter de savoir que la *Vie* est à Bordeaux, dans des manuscrits portant l'*approbation* et la *confirmation* du P. Chéron. Quant à l'approbation et à la confirmation des Bollandistes et du public, on ne s'en soucie pas du tout. Cette réponse des Carmes est signée du P. Provincial, du P. Prieur et du P. Chéron. Ces signatures sont accompagnées du grand sceau de la Province de Gascogne. Voilà beaucoup de cachets.

Le moindre bout de manuscrit aurait mieux fait les affaires de Papebrock, qui dut se résigner à ne rien voir venir. Après la mort du P. Chéron, les Carmes eurent la loyauté de déclarer aux Bollandistes que, dans les papiers de Chéron, il n'y avait pas la moindre trace d'une *Vie* de Simon Stock [1]. C'était l'aveu du mensonge de Chéron.

Donc, la *Vie* inédite de Simon Stock par Pierre Swanington, que Chéron a déclaré posséder, n'a jamais existé. Le P. Chéron a menti en 1642, et en 1648. De là deux conclusions à tirer : le P. Chéron est tout à fait suspect et le fragment publié en 1642, par lui, a exactement la valeur de la prétendue *Vie* de Simon Stock d'où il aurait été extrait. Cette valeur est nulle. Après avoir forgé le fragment, Chéron ne s'est pas risqué à fabriquer la *Vie* entière. En 1642 et 1648, il a trop parlé et trop promis.

## IV.

Maintenant, je ne suis pas sans inquiétude quant au sort réservé au R. P. Wessels par les *Études carmélitaines* et, en particulier, par leur nouveau collaborateur, le R. P. Hyacinthe Derksen [2], des Frères Prêcheurs. L'assistant du général des Carmes est trop conciliant. Comment! il renonce à faire un usage utile du fragment de Pierre Swanington! Qu'il médite la leçon que m'administre le P. Derksen. On lit en conclusion : « Il me semble que le fragment est dorénavant, de toutes pièces, inattaquable, et, partant, qu'il est de nature à renforcer l' « opinion pieuse » de ceux qui seront toujours consolés et réjouis par la croyance au scapulaire des Carmes. » Voilà donc le P. Derksen qui intervient en sauveur, pour conjurer les suites néfastes d'une faiblesse. On se le demande en frémissant. Qu'adviendrait-il des Carmes, s'ils n'avaient pas l'égide des *Études carmélitaines* et surtout le secours du R. P. Derksen, dominicain ?

Mais ici, je suis obligé de poser une question préalable. D'excellents esprits m'ont dit : Méfiez-vous. Hyacinthe Derksen, des Frères Prêcheurs, à Rotterdam, n'est pas un nom réel. C'est un pseudonyme. Comment voulez-vous qu'un écrivain totalement inconnu [3] en érudition se permette d'appeler « décadence » la méthode et le mouvement ascensionnel continu des études historiques chez les catholiques et particulièrement chez les Bollandistes [4], depuis trente ans?

1. Voir *Bulletin*, 1911, pp. 98 et 99.
2. *M. Saltet a-t-il prouvé que le fragment de Pierre Swanington, publié par le P. Chéron, est un faux?* dans *Etudes carmélitaines*, 1911, pp. 300-342.
3. De fait, j'ai cherché le nom et les travaux du P. Derksen dans des bibliographies historiques étendues et n'ai rien trouvé.
4. Ici, il faut citer le P. D., c'est le plus cruel châtiment. *Loc. cit.*, p. 337 : « Certes il est peu récréatif de devoir prendre au sérieux un tel spécimen de

Comment voulez-vous qu'un Dominicain s'expose à s'entendre demander : « Si vous pensez ainsi des Bollandistes, que direz-vous de l'École dominicaine de Saint-Étienne de Jérusalem, qui pratique la même méthode ? »

Ces raisons ont leur valeur. Mais notre temps ne ressemble pas aux autres. De plus, ce qui serait impossible dans une *Revue* ordinaire cesse de l'être dans les *Études carmélitaines*. Aussi, quelque dangereux qu'il soit de se prononcer dans une question aussi délicate, je considérerai le P. Derksen, des Frères Prêcheurs de Rotterdam, comme réel et le traiterai comme tel.

Ce que le P. D. me reproche, ce n'est pas d'avoir proposé quelques conclusions inexactes, c'est que mon travail, d'un bout à l'autre, forme un contresens continu. Ce qui se pose entre nous, c'est la question du *tout ou rien*. L'un de nous deux se trompe totalement. Malheureusement je ne suis pas seul. En réalité, le P. D. se place en face des critiques qui m'ont donné leur suffrage et, après leur avoir décerné le titre de « partisans *ingénus* » de mes théories, il leur tient à peu près ce langage : « Moi seul ai vu la vérité et cette vérité est d'une simplicité enfantine. Pour la trouver, il suffit de prendre le contre-pied de toutes les affirmations de M. Saltet. » A ces propos un peu osés, je préfère la déclaration suivante, page 306 : « C'est, j'en conviens, m'avancer beaucoup. » Cette fois, vous parlez ! mon Révérend Père. Votre « contre-pied » vous a, en effet, conduit un peu loin.

A certain endroit, le P. D. insiste beaucoup pour éviter jusqu'à la possibilité d'une discussion avec moi. Qu'il se rassure pleinement. J'ai les meilleures raisons du monde de ne pas discuter avec lui. Pour les raisons que j'ai indiquées déjà dans le *Bulletin*[1] et que le P. D. pourra lire, je n'ai rien à dire de son travail. Je ne puis que le négliger. Les discussions historiques se règlent par le suffrage des travailleurs compétents. J'ai reçu des suffrages que, par une inconséquence déconcertante[2], le P. D. reconnaît être de *très haute portée*. Pour tenir compte de son travail, j'attends que, de son côté, il ait des adhésions de même valeur. Alors nous verrons. Telle est la procédure ordinaire. Ni la personne du P. D., ni la valeur de son travail ne motivent une exception à cette loi essentielle de la méthode. L'histoire n'existerait plus si les révisions de la critique devaient être faites sur-le-champ, à la réquisition du premier venu. A cet égard les pétitions sont toujours accueillies, mais elles sont prises en considération quand leur poids est bien constaté. Que le P. D. attende ces suffrages de poids[3].

critique et le mieux serait de passer en haussant les épaules avec un légitime dédain, quoique dans les *Analecta Bollandiana*, revue d'ordinaire d'une assez haute valeur critique [!] on n'ait point craint d'assurer (triste signe de décadence !) et sur un ton admiratif : « La méthode de M. Saltet est aujourd'hui la méthode de tous les esprits sensés. »

L'avertissement était clair. Malheureusement la fougue du P. D. n'a pas été arrêtée par ce parapet.

1. *Bulletin*, 1911, pp. 138 et 349.

2. Le P. D. se pique d'avoir de la suite dans les idées. En voici un exemple. P. 306, il parle fort justement de l'adhésion « *d'une si haute portée* » qui m'a été donnée par plusieurs critiques. Mais quelques pages plus loin, p. 319, les mêmes critiques (admirez le changement) deviennent mes « partisans *ingénus* » : ils ont donné leur assentiment à un travail nul et ridicule. D'où je conclus simplement que le P. D. n'entend pas bien ce qu'il dit et qu'il n'a aucune notion de sa position désespérée dans ce débat.

3. Le P. D. veut bien m'adresser un défi : « J'ose défier M. Saltet de

Cette raison est déjà suffisante et me dispenserait d'en donner d'autres. Mais il y a beaucoup mieux. Je n'ai aucune envie de me ridiculiser en prenant part à un invraisemblable tournoi. Pour faire plaisir au P. Derksen, je parlerai son langage. Il faut fixer d'abord le *status quaestionis*. A en juger par une impression première, le P. D. fait mon procès personnel. En réalité, il n'en est rien. Ce n'est qu'une apparence. La vérité, si inimaginable qu'elle puisse être, est celle-ci : Le P. D. fait, à mon occasion, le procès des principes les plus assurés de la méthode historique.

Pour me réfuter, le P. Marie-Joseph avait cru suffisant de nier la valeur de l'argument négatif et de soutenir un véritable scepticisme historique[1], en écrivant que la critique historique « n'est le plus souvent qu'*une science conjecturale* ». Ces moyens ne suffisant pas, le P. Derksen va plus loin et nie les principes de la critique des sources, ceux par lesquels on démontre qu'un témoignage est copié par un autre et que de deux auteurs A et B ainsi dépendants, c'est B qui copie A. Contrairement à des évidences, le P. D. soutient, lui, que c'est A qui copie B. Par ces procédés ingénieux, il n'a pas de peine à changer la réalité en son contraire. Par là se trouvent réfutés et mon travail et surtout la méthode historique. De plus, le P. D. ne se doute pas que dans une démonstration historique, les arguments ont une double valeur : leur valeur isolée et leur convergence vers une conclusion déterminée. La certitude historique est créée surtout par la convergence des témoignages indépendants. Le P. ne s'en doute pas.

Kant a écrit la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique;* le P. Derksen, lui, écrit, contre moi : La *Critique de la critique historique*. Tout simplement! La chose est si énorme que j'ai cru d'abord à une gageure. Le P. D., me suis-je dit, veut me « faire grimper au mur » et me ridiculiser. Mais il a fallu me rendre à l'évidence. Le P. D. ne plaisante pas, mais pas du tout. Ce qu'il discute et rejette, ce n'est pas l'application plus ou moins inexacte que je fais des principes historiques, ce sont ces principes historiques eux-mêmes ; c'est cette méthode qu'il condamne en dernier ressort, à la fin de l'année 1911.

De là sa rancœur contre la déclaration des *Analecta Bollandiana :* « La méthode de M. Saltet est aujourd'hui *la méthode de tous les esprits sensés.* » C'est qu'en bon logicien, le P. D. a ajouté une mineure personnelle à la

m'expliquer, *etc.*, p. 338. » A cela, je réponds. J'accepterai volontiers ce défi : 1º quand le P. D. et les *Etudes carmélitaines historiques* auront présenté des excuses pour la manière inconvenante dont elles parlent des historiens qui m'ont donné leur suffrage et de mon humble personne ; 2º quand les dites *Etudes* auront reconnu mon droit de réponse, en insérant mes deux articles, suivant ma lettre du 23 février 1911. (*Bulletin*, p. 137.)

On n'imagine rien de plus plaisant que de défier un auteur à qui on refuse l'exercice du droit de réponse le plus légitime. *C'est un défi de tout repos.* Ne renversons pas les rôles. C'est moi qui ai une hypothèque sur les *Etudes*. En attendant, je maintiens toutes mes affirmations, y comprises (contre ce que dit le P. D., pp. 337 et suiv.) celles relatives à la correspondance *parfaite* qui existe entre les exigences de Launoy (commentant Baronius et Gerson) et la teneur du document fabriqué par Chéron. Que le P. D. relise mon texte et lise les sources dont il s'agit. Il sera édifié. Je n'admets comme exact aucun point de sa critique.

1. *Bulletin*, 1911, p. 127 et suiv.

majeure posée par les Bollandistes et qu'il a senti, instantanément, la force pénétrante de la conclusion. C'est alors qu'il a écrit, à propos d'un jugement des Bollandistes, cette parole digne de mémoire : « Triste signe de décadence » ! Après cela, je ne saurais m'attendre à des ménagements. Je dois m'entendre dire : « P. 342. Ses soi-disant arguments, du premier jusqu'au dernier, sont d'une non-valeur absolue. — P. 328. On se demande : est-ce une plaisanterie? — P. 341. Comment M. Saltet a-t-il pu rêver? — P. 325. A quoi sert tout ce verbiage? — P. 339. Ici, c'est l'aveuglement de la présomption. — P. 337. Que répondre à tout ce *verbiage impudent?* » Nous voici au point d'orgue. Restons-en là.

Que penserait-on d'un écrivain qui viendrait nier les principes de la physique? Or, le cas du P. D. est analogue. Cependant, qu'on ne soit pas trop sévère. Ce n'est pas seulement d'aujourd'hui que l'histoire est exposée à de pareilles atteintes. Aussi puis-je citer à ce sujet un témoin ancien et autorisé. C'est un bon et saint chanoine de Saint-Pierre de Rome, au temps d'Eugène IV et de Nicolas V, et mort vers 1457. Il a nom Mafeo Vegio. C'était un humaniste et un archéologue, qui nous a laissé un traité fort important sur l'ancienne Basilique de Saint-Pierre. Voici ce qu'on y lit. On voudra bien excuser la vivacité du bon chanoine, qui dépeint les derniers excès du mal dont nous parlons : « Les diverses sciences et Facultés ont chacune leurs professeurs ayant fait leur stage et leurs preuves : c'est ainsi qu'aucun autre que les théologiens ne s'immisce en théologie; aucun autre que les philosophes, en philosophie; aucun autre que les logiciens, en dialectique; aucun autre que les juristes, en la science du droit, et ainsi des autres arts. Deux seulement des sciences, par je ne sais quelle destinée malheureuse, sont, comme nous le voyons, à la merci de l'usurpation violente et du coup de main des hommes les plus maladroits et du dernier commun. Ce sont la médecine et l'histoire[1]. » Aujourd'hui, la médecine s'est libérée, mais la condition de l'histoire est restée la même.

V.

Si je ne saurais discuter avec le P. D., je puis du moins décrire sa manière. De tels incidents ont un intérêt psychologique, qu'il convient de noter, en manière de rançon. Même après les cas du P. Marie-Joseph[2] et du prélat anonyme de la *Semaine* de Cambrai, celui du P. D. a son intérêt.

Le P. Denifle a dit, à plusieurs reprises, combien il a été redevable, pour la formation de son esprit critique, aux études scolastiques. Aucun historien ecclesiastique ne contredira là-dessus le grand érudit. Cela ne veut pas dire que la scolastique puisse remplacer l'expérience technique de la méthode. A la logique, il faut joindre le sens du réel que le P. Denifle avait au plus haut degré. Ce dernier sens, le P. Derksen le possède peut-être, mais il ne le montre pas. Il discute dans l'abstrait, dans la zone de la possibilité absolue[3], où

1. *De rebus antiquis mirabilibus Basilicae Sancti Petri Romae*, dans les *Acta Sanctorum*, tome VII de juin, p. 57*, Paris, 1867. Cf. *Bulletin*, 1911, p. 133.
2. *Un bel exemple d'hypocritique*, dans *Bulletin*, 1911, pp. 120 et suiv.
3. Il parle aussi d'impossibilité morale. A cet égard, pour lui permettre de sortir de l'abstraction, je prie le P. D. de chercher ce qu'est devenu le document sensationnel annoncé dans les *Chroniques du Carmel*, Soignies, 1909, p. 119. — Cf. *Bulletin*, 1911, p. 138.

l'on n'est pas gêné par les données concrètes qui sont la substance de l'histoire. Ou bien il ne voit pas la portée de ces données, ou il les déforme, ou il veut en ignorer l'existence. Chez lui, la logique fonctionne seule et sans pitié,... comme le gendarme. Dans ces conditions, on va loin et on s'enfonce dans l'erreur avec une rigueur mathématique. Aussi le travail du P. D. a-t-il un haut intérêt psychologique. C'est un document qui contient une histoire fort instructive, bien que ce ne soit pas celle que l'auteur croyait y mettre. C'est la déviation totale d'un esprit appliquant à contretemps une méthode excellente.

Ici encore, le bon chanoine de Saint-Pierre a dépeint la situation, en appuyant d'ailleurs sur le trait. Il déclare : « Celui qui prétend écrire l'histoire doit être en même temps homme de doctrine et de bien. A de la doctrine celui qui est noblement et pleinement imbu de l'étude des humanités, qui a vu et examiné soigneusement beaucoup de choses relatives aux mœurs, à la nature, à la vie des hommes, aux conditions des temps et des lieux; qui ne ressemble pas à quelques théologiens ou juristes qui, ignorant toute autre science que la leur, insèrent souvent, dans leurs ouvrages, des données historiques qu'ils comprennent à peine ; et s'imaginant les comprendre comme des argumentations très subtiles de leur spécialité, ils en viennent, entraînés par cette erreur, à enseigner quelquefois beaucoup de choses très éloignées de la vérité et, se trompant ainsi, induisent en erreur la foule de ceux qui les suivent[1]. »

Voilà pour le fond. Quant à la forme, le P. Derksen a été là, encore, scolastique hors de saison. Tout comme un autre, j'ai milité, non sans plaisir, dans la palestre scolastique et je connais les règles du tournoi. Elles se ressentent de la verdeur de tempérament de nos ancêtres scolastiques, qui se disaient sans sourciller les pires... aménités. Nous avons tous dans l'oreille des réfutations comme celles-ci : *Non philosophatur sed delirat; debacchatur; putide delirat; turpiter somniat; toto caelo errat.* Disons bien vite que ces locutions déplorables sont un héritage de la scolastique dégénérée. Rien de pareil ne se rencontre dans la vie des grands maîtres de la scolastique. Chez saint Thomas, le sang-froid et la possession de soi-même avaient frappé ses contemporains. Mais le plus grand nombre des argumentateurs n'imitait pas cette modération sûre d'elle-même. Dans l'École, le ton de la voix s'élevait vite, si vite qu'au Moyen âge les immeubles qui avoisinaient les locaux scolastiques étaient dépréciés et abandonnés. On ne pouvait y vivre tranquille! Il y avait trop de bruit dans le quartier.

Le P. Denifle lui-même avait continué ces errements, en vociférant avec une *maestria* universellement reconnue Sur ce point, mais sur ce point seulement, le P. Derksen est un digne successeur du maître disparu. Non seulement il me défie, tout comme on criait autrefois *Argumentabor!* en arrivant tout poudreux à un tournoi scolastique annoncé à la ronde, mais encore il essaie de m'intimider par le volume de sa voix. C'est peine perdue. La « décadence » de l'histoire constatée par le P. Derksen, à propos de l'œuvre des Bollandistes, ne m'inquiète guère. Le point d'orgue : « verbiage impudent » me laisse indifférent. Seul, le mot « rêve » m'a fait réfléchir.

***

Le P. D. a été bien mal inspiré en parlant de « rêve » à mon sujet. Mot imprudent, qui m'a fait penser aussitôt à la légende des sept Dormants

1. VEGIUS, *loc. cit.*

d'Éphèse, qui accusaient la ville entière de rêver. Entre le P. D. et moi, le différend est tout pareil et, pour le moment, c'est moi qui représente la ville d'Éphèse... Car la chose est claire, ce n'est pas moi qui « rêve », c'est lui-même et depuis déjà trop longtemps. C'est lui le « Rêveur » et le Dormant. Dans leur caverne, les Dormants d'Éphèse n'avaient reposé que deux cents ans, de Dèce à Théodose II, et, à leur réveil, en courant la ville, ils s'étonnaient qu'Éphèse, sur ses monuments, eût remplacé si vite, par le monogramme sévère du Christ, les dieux si beaux du paganisme ; ils s'étonnaient (touchant détail) que leur argent de poche fût démonétisé et ne trouvât plus de preneur, au marché, après le suave sommeil de deux cents ans, qui leur avait paru durer l'espace d'un matin.

Les faits de ce genre ne sont pas aussi rares qu'on le croit, surtout dans l'histoire de l'enseignement. A cet égard, on me permettra de mentionner un cas : celui de Maître Hippolytus de Xanteno, Dormant illustre de l'Université de Paris, au treizième siècle, et dont le réveil, en 1911, a été raconté, ces derniers temps, par un chroniqueur du Quartier-Latin, avec tous les détails désirables. Je possède un résumé fort exact de cette pièce et j'en donnerai une copie conforme, aux *Études carmélitaines*, lorsqu'elles auront reconnu mon droit de réponse.

Le cas de mon contradicteur paraît assez analogue à celui de Maître Hippolytus de Xanteno. Hyacinthe Derksen (Hyacinthus de Derkseno) n'est pas un pseudonyme, ainsi que le croient d'excellents esprits ; ce n'est pas non plus un homme tout à fait comme vous et moi. Il semble bien que ce soit tout simplement un autre Dormant du treizième siècle, réveillé en 1911. Malheureusement, dans sa première existence, cet « imprudentissime » Frère n'a pas assez profité des leçons des grands maîtres de la scolastique et particulièrement de celles de « prudentissime » Frère Thomas d'Aquin. De là quelques lacunes dans sa formation et, par suite, quelque désavantage pour faire si subitement et si bruyamment sa rentrée dans le monde, l'an 1911. En gens discrets, laissons-lui quelque répit pour se reconnaître et pour constater, peu à peu, la différence des temps.

Louis Saltet.

*P.-S.* — Pour leur faire attendre la communication du texte mentionné plus haut, je signalerai aux *Études carmélitaines* d'abord une pièce dont je dois l'indication à un éminent religieux, spécialiste des littératures théologiques d'Espagne et de Portugal. Cette pièce complète ce que j'ai rappelé dans le *Bulletin*, 1911, pp. 39 et 40.

C'est l'expédition *authentique* d'un Décret de l'Inquisiteur général de Lisbonne, en date du 2 juin 1610, interdisant, sous peine d'excommunication, la lecture... Mais qu'on lise le résumé portugais : « Provisam do bispo dom Pedro de Castilho Inquisidor Geral em estes reynos... prohibindo a leitura do Sommario das Indulgencias concedidas aos Religiosos da Ordem do Carmo, particularmente a bulla que chamao Sabbatina, sob pena de excommunhao. [S. l. n. d.]... Dada em Lisboa aos dous de Junho [le 2 juin] de 1610... » Avec les signatures *autographes* des Inquisiteurs Miguel Pireira e Manuel Pereira et avec le sceau du Saint-Office.

Dom Pierre de Castille, Inquisiteur général, rappelle d'abord qu'une décision de l'Index romain du 16 août 1603 a interdit la lecture du *Livre des indulgences* concédées à l'ordre du Carmel, *donec corrigatur*. Il déclare ensuite qu'un

*Sommaire* de ce *Livre* circule en Portugal et contient les indulgences concédées à ces religieux, particulièrement une Bulle « qu'on appelle Sabbatine ». La nature des choses demande que le *Sommaire* soit interdit comme le *Livre*, et cette conclusion a été confirmée par un ordre formel et exprès du pape Paul V consulté par l'Inquisition. Donc la lecture, la conservation et la communication de l'ensemble ou parties de ce *Sommaire*, particulièrement de la Bulle « qu'on appelle Sabbatine » sont interdites sous peine d'excommunication majeure encourue *ipso facto*. Sous la même peine, on est requis de livrer à l'Inquisition tout ou partie de ce *Sommaire*, dans les six jours qui suivront la découverte ou l'entrée en possession. Cette ordonnance devra être lue dans toutes les Églises et Monastères du royaume et acte sera dressé de cette lecture. *Signé :* Bertholamen Fernandez, secrétaire du Conseil de la Foi, *etc*.

On ne plaisantait pas avec des décisions de ce genre. Aussi les fidèles apportèrent-ils aussitôt aux Inquisiteurs, non seulement le dit *Sommaire* et la *Bulle Sabbatine*, mais encore les scapulaires et les *lettres de fraternité* que les Supérieurs des Carmes donnaient aux confrères du Carmel. Devant cette situation, le provincial des Carmes de Lisbonne adressa une pétition à l'Inquisition, déclarant qu'il résultait de là confusion et détriment pour son Ordre et demandant là-dessus un règlement. De là un *Décret* du 12 juin 1610 par lequel l'Inquisiteur permet l'usage des scapulaires. Quant aux lettres de fraternité du Scapulaire, le décret déclare que beaucoup d'entre elles contiennent la mention des indulgences révoquées par Paul V dans la condamnation du *Livre des Indulgences* et du *Sommaire*. Par suite, ces lettres de fraternité du Scapulaire doivent être remises à l'Inquisition dans les mêmes délais et sous les mêmes peines que le *Sommaire* des Indulgences et la *Bulle Sabbatine*.

Le *Décret* mentionne deux brefs de Paul V, l'un du 30 octobre 1606 et l'autre du 31 août 1609 réglant les indulgences des Carmes, après avoir révoqué toutes celles données par ses prédécesseurs. Même mode de publication et mêmes signatures autographes que le précédent *Décret*.

Ces deux pièces originales et très rares, comprenant chacune deux feuilles in-folio contenant deux pages imprimées, sont en ma possession. Je vais en faire don à un institut historique.

— A propos des *Études Carmélitaines*, la *Revue d'histoire ecclésiastique* de l'Université catholique de Louvain a écrit (1911, p. 390) : « Souhaitons que les éditeurs, au lieu de se livrer à des polémiques violentes, fassent plutôt du travail positif; tant de personnages éminents de l'époque de splendeur de l'Ordre du Carmel attendent encore une monographie détaillée : quel vaste champ ouvert aux travailleurs! » On ne saurait mieux dire. Presque tout reste à faire pour l'histoire de l'Ordre du Carmel. Mais hélas! du « travail positif », il n'y en a pas la grosseur d'un grain de mil, dans les 406 pages de la première année des *Études Carmélitaines*. Il n'y a guère que des injures. Par de pareils procédés, s'imagine-t-on sérieusement servir la cause d'un Ordre religieux ? Je pose très instamment cette question aux *Analecta Ordinis Carmelitarum* de la Maison Généralice de Rome.

L. S.

# NOTES ET CRITIQUES

*Les Chrétientés celtiques*, par Dom Louis Gougaud, bénédictin de Saint-Michel de Farnborough. Paris, Gabalda, 1911, in-12 de xxxv-410 pages. (*Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique.*)

Avec leur isolement ombrageux qui les tint longtemps séparées du reste de l'Europe occidentale et même fermées à toute influence de Rome, les églises fondées dans le monde celtique devaient attirer de bonne heure l'attention des historiens. Cependant, si elles ont suscité beaucoup de travaux de détail, elles n'avaient point été jusqu'ici présentées au public français dans un travail d'ensemble, étendu au cours complet de leur évolution historique. L'extrême dispersion de ces églises en était probablement cause. Il n'y avait pas ici le développement régulier et suffisamment homogène d'un groupe de communautés chrétiennes étroitement unies dans le cadre d'une nationalité bien circonscrite. Réparties dans l'Irlande, l'Écosse, le Pays de Galles, la Cornouaille anglaise et plus tard dans la Bretagne armoricaine, ces églises ont peu de liens communs et subissent bien des vicissitudes différentes.

Dom Gougaud ne s'est point laissé effrayer par les difficultés de son sujet. Quelques articles publiés dans le *Dictionnaire d'archéologie* avaient déjà révélé sa compétence dans les choses celtiques; elle s'affirme encore mieux ici dans le long catalogue des sources, légèrement critique, qui ouvre son volume. A la lumière de cette riche information, après nous avoir fait connaître les Celtes païens des Iles Britanniques, il nous raconte les premières origines du christianisme et sa diffusion dans les pays insulaires. Son succès s'accuse surtout par l'efflorescence monastique, la plus féconde peut-être qu'ait connue aucun pays chrétien. Ce sont ces moines surtout qui assureront, dans les îles du Nord, l'expansion du christianisme, qui porteront jusque dans nos chrétientés franques, avec saint Colomban et tant d'autres, les influences celtiques bien caractérisées, qui feront enfin des *Scotti* les principaux agents de notre renaissance carolingienne. Mais avec les premières rencontres des missionnaires envoyés de Rome éclatent les controverses disciplinaires, où moines et évêques font preuve encore de plus d'obstination que de science. Les chapitres qui suivent nous font voir à l'œuvre ces évêques et ces moines, les institutions dont ils se réclament, la culture intellectuelle et théologique qu'ils ont su se donner, les traits caractéristiques de leur liturgie, de leur dévotion privée, de l'art chrétien qu'ils mettent au service de leur christianisme jusqu'au moment où leur particularisme, s'atténuant graduellement, ira se fondre, au onzième siècle, dans la grande uniformité chrétienne du monde latin.

Sur ces divers événements dont se compose l'histoire des Églises celtiques, Dom Gougaud nous donne l'essentiel de ce qu'il est possible d'en connaître à cette heure. Ce n'est pas évidemment sa faute si, pour les premiers temps surtout, il est trop souvent réduit à se contenter d'invoquer des vraisemblances ou d'indiquer des probabilités. Tout au plus pourrait-on exprimer le regret qu'en utilisant les opinions de M. Jullian sur les Ligures et l'extension de leur domination, il n'ait pas tenu compte des restrictions qu'y apporte M. Déchelette dans le second volume de son *Manuel d'archéologie préhistorique*.

Du récit lui-même nous ne dirons rien; il est précis, sobre et grave, comme il convient à un travail de ce genre, et cela de propos délibéré; car Dom Gougaud ne nous cache pas qu'il se méfie quelque peu des résurrections historiques faites à grand renfort de mouvement et de vie. « Nous nous sommes borné aux grandes lignes et aux grandes figures, écrit-il, nous défiant trop de la puissance des procédés historiques pour oser pénétrer plus avant dans le détail, pour tâcher à reproduire l'animation et le pittoresque de la vie. C'est une tâche délicate que de s'essayer à ressusciter le passé : on arrive trop souvent à n'en donner qu'une fâcheuse contrefaçon ».

Mon incompétence ès choses celtiques me défend d'affirmer que le livre de Dom Gougaud nous donne une image fidèle du christianisme et de la civilisation des vieux Celtes, mais tel qu'il est conçu et rédigé, il laisse cette impression, et, à lire l'aveu sagace et modeste qui le termine, on sent bien que nous avons affaire ici à une œuvre de science probe, de bonne foi. A. Degert.

## E. Griselle. *Fénelon*, études historiques, in-12, pp. VII-373. Paris, Hachette, 1911.

La littérature fénelonienne compte enfin quelques bons travaux, où n'apparaissent ni le dilettante, ni le pourfendeur, ni le décisionnaire, ni l'incompétent, où l'on cherche uniquement, avec une science et une pénétration admirables, la vérité. Après le livre de M. H. Bremond qui provoqua tant de « cris bizarres, mais impuissants »; la thèse qui a valu à M. Delplanque d'être désigné par le meilleur juge pour le futur éditeur de la correspondance de Fénelon (Griselle, *Fénelon*, p. 269); et avant les lumineux et solides articles du P. Harent (*Études*, 1911), M. Griselle a réuni « des études parues à des dates diverses, depuis une quinzaine d'années, au hasard des découvertes et des circonstances, et qui nous révèlent deux aspects surtout de Fénelon : son rôle presque inconnu de prédicateur et en particulier l'épisode, capital dans sa carrière, de la condamnation des *Maximes des Saints* » (p. v.).

« Il y a mainte autre chose que le quiétisme en cause dans le procès du quiétisme » (pp. 142-3, n. 2). Pour en écrire l'histoire « si complexe et si obscure encore », M. Griselle publie, avec des notes, témoignage nouveau de sa vaste et sévère érudition, un recueil de lettres d'Antoine Bossuet, frère et commensal du grand évêque, à son fils, le fameux abbé Bossuet, dans le temps où il opérait à Rome. « On y voit relatées bon nombre de nouvelles, soit sur la vie privée de Bossuet et les affaires d'intérêt dont Antoine entretient son fils absent, soit sur les événements du temps dont il n'omet jamais de parler » (pp. 36-37). L'on y entend avant tout un écho, dont bien sûr on examinera toujours la fidélité, des conversations de l'évêque de Meaux et de son entourage.

S'il faut à Rome les « bons soins » de l'abbé, si Bossuet prodigue les écrits et les écus, si le roi intervient, « bon compressoir pour le pape et pour les cardinaux » (p. 172), si les « trois évêques ne préparent pas poires molles, mais de vraies bombes à M. de Cambray » (p. 164), les motifs ne manquent pas. Fénelon n'est-il pas celui « *qui tollit peccata mundi*, retranche les bonnes œuvres et établit un fanatisme par où chacun puisse se faire heureux à sa mode »? (p. 157). Le monde tient déjà pour lui (*ib.*), et, si l'on ménage les *Maximes des Saints*, « dès le lendemain, plus que des trois-quarts du royaume, moines, moinesses, etc., seront quiétistes à la façon de Molinos, sans façon... » (p. 177). « Le silence de Rome est mortel » (p. 156). Qu'on « se

dépêché d'abattre » (p. 158) ce protégé des Jésuites (p. 158, etc.), ou encore, bien qu'Antoine n'ignore pas l'équivoque honteuse (p. 180), « la prescille avec son montant » (p. 200). Mais comment l'espérer? Ne dit-on pas que « la plupart des examinateurs sont eux-mêmes quiétistes » (p. 227); et que « les moines, les Jésuites principalement, sont pour le livre »? (pp. 184, 181). Et Antoine de s'écrier : « Je ne souhaite rien tant qu'un changement de Pape! » (p. 157). Heureusement, tel qu'il est, ce pape consulte les universités : « L'infaillibilité lui viendra aussi tost par là que par le Saint-Esprit » (p. 187); des Parlements lui montreront la voie : celui de Dijon a condamné au feu le curé de Seurre qui avait reçu Mme Guyon (pp. 197-8); les évêques français agiront, « qui valent bien les examinateurs de Rome » (p. 156); et il y a le roi (pp. 175, 233, etc.). L'affaire toutefois parut un jour devoir « finir glorieusement pour le Saint-Siège et pour l'Église de France » (p. 224). Le mérite en revient tout entier à M. de Meaux. « Le Pape le porte dans ses entrailles; il devrait bien le mettre jusqu'*in petto* : il n'aurait pas grand chemin à faire » (p. 165). « Rome se ferait honneur si le Saint-Père voulait en son honneur soulager sa poitrine » (p. 178). Hélas! Bossuet n'eut point le chapeau, la cour n'ayant pas voulu s'en mêler (p. 165); et le très spirituel Antoine mourut avant la condamnation, mais il avait eu le temps de pousser son *nunc dimittis* : « S. M. raix *enfin* mardj dernier sur l'état à M. de Cambrai la qualité de précepteur et ses appointements » (p. 233).

D'où persoune ne conclura que Bossuet a eu tort de poursuivre le quiétisme, — Rome a condamné les *Maximes des Saints;* et qui n'a pas ouï parler des excès de certains « passifs » ? — Mais celui qui arriverait un jour, encore éloigné, non plus à affirmer mais à démontrer que Mme Guyon calomnie ses persécuteurs, ce serait miracle s'il le démontrait par les lettres d'Antoine Bossuet. En tout cas, « témoin et parfois indiscret de ce qui se disait à table et dans l'intimité, Antoine Bossuet apporte à l'histoire de la condamnation de Fénelon maint document instructif, et fournit à la psychologie des personnages en vedette des observations de tout premier ordre » (p. 230).

On protestera vainement que, par l'édition de ces lettres, M. G. fait œuvre de parti. Certes, il n'adore point Bossuet. Adore-t-il Fénelon? Ayant jugé pleine d'intérêt la correspondance d'Antoine Bossuet, il la publie et la commente. Si elle montre que, semblable aux plus grands, Bossuet, selon le mot de Pascal, « eût les pieds aussi bas que les nôtres », devrons-nous lui en faire un crime? Y aura-t-il toujours des sensibilités qui datent de Tite-Live ? — Mais l'allégresse dont vibrent les notes de M. G.! — Oui, l'allégresse de prendre en faute, non pas l'évêque de Meaux, mais ceux qui croient grandir Bossuet dans la mesure où ils humilient Fénelon. Hors cette qualité qui vivifie son érudition, l'étude de M. Griselle n'a pas d'autre caractère que celui même de l'histoire : « une impartialité sympathique » (pp. 84-85.)[1]. J. MONBRUN.

1. Autre publication récente :
*Pages choisies des Grands Ecrivains* : FÉNELON, avec une Introduction par MOÏSE CAGNAC, in-18 jésus, XLVIII-352 pp. Paris, A. Colin, 1911.

*Le Gérant :* ÉDOUARD PRIVAT.

Toulouse, Imp. DOULADOURE-PRIVAT, rue St-Rome, 39 — 9611

# L'ŒUVRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ECCLÉSIASTIQUE[1]

MESSEIGNEURS,
MESDAMES,
MESSIEURS,

En acceptant, avec une certaine confusion, le grand honneur qui m'est fait de prendre la parole dans cette solennelle réunion, où tant d'autres eussent mieux répondu à votre attente, je me pose trois questions, que vous me pardonnerez de vous présenter à vous-mêmes sans autre préambule ni exorde. Peut-être les réponses que j'y ferai, simplement et sans apprêt, auront-elles pour chacun de nous quelque utilité.

Ces trois questions sont celles-ci : Au nom de qui dois-je parler? A qui dois-je parler? De quoi dois-je parler?

* * *

Au nom de qui dois-je parler? Je dois parler au nom même des vénérés prélats que vous avez sous les yeux. Quelle assemblée ! De nombreux évêques ont quitté leurs diocèses, ont suspendu, pour un temps, leurs multiples travaux, ont fait, quelques-uns du moins, un long et pénible trajet. Pour préciser davantage, les métropolitains des trois provinces ecclésiastiques de Toulouse, d'Albi, d'Auch, les évêques des diocèses qui forment ces provinces sont venus les uns des bords de l'Atlantique,

1. Discours prononcé, à la séance de rentrée de l'Institut catholique de Toulouse (14 novembre 1911), par Sa Grandeur Mgr de Beauséjour, évêque de Carcassonne.

les autres des rives de la Méditerranée, de Bayonne, de Carcassonne ou de Perpignan, ceux-ci des Cévennes, ceux-là des Corbières ou des Pyrénées, de Mende, de Rodez, de Tarbes ou de Pamiers et d'ailleurs encore. Et ils ne se sont pas contentés de se rencontrer en une assemblée accidentelle et transitoire, ils se sont groupés et hiérarchisés, avec la haute approbation et la spéciale bénédiction du Souverain Pontife, pour constituer l'une de nos cinq grandes Universités catholiques de France; et ils ont donné à celle-ci, pour centre, votre ville de Toulouse qui, comme telle, n'est plus seulement, à leurs yeux, la capitale lettrée du Languedoc, mais redevient le cœur catholique de la Narbonnaise tout entière. Et ces prélats reconnaissent à leur tête et saluent, avec bonheur, de son titre de chancelier de l'Université, celui d'entre eux qui, par ses talents et ses mérites non moins que par son exquise courtoisie, se montre si digne du rang d'honneur qui lui est attribué.

Comme vous le voyez, et quoique je veuille m'en défendre, c'est au nom de tout le Sud-Ouest de la France que je dois parler aujourd'hui.

Pourquoi faut-il que, parmi les autres, deux sièges soient vides et que manquent à l'appel Mgr l'Évêque d'Aire et Mgr l'Évêque de Cahors? Le premier vous est particulièrement connu, puisqu'il a vécu la plus grande partie de sa vie parmi vous, prélat au caractère aimable, à la piété douce, à la charité tendre. Toulouse gardera un souvenir de ses aimables vertus, Aire celui de sa féconde administration épiscopale. Le second, plus vif, plus ardent, chaud à la lutte, prompt à l'attaque comme à la défense, laissera mémoire des coups qu'il a portés à l'erreur. S'il parut intransigeant à quelques-uns, il ne le fut que vis-à-vis des doctrines perverses et des actes perfides. A l'un et à l'autre, nos respectueux et sympathiques regrets. Je les associe en ce jour à ceux qui survivent, car je veux parler au nom de tous. Le souvenir des morts fortifiera la leçon des vivants.

Quel est donc le motif de cet imposant groupement? L'Église, Messieurs, n'a pas deux buts, elle n'en a qu'un : sauver les âmes et, par nous, sauver les âmes de vos enfants. Fidèle à sa mission

divine, elle revendique avec autorité le droit d'enseigner la vérité et, avant tout, la vérité primordiale qui est la vérité religieuse. C'est pour conquérir ce droit qu'elle a combattu sans relâche, par la voix des apôtres, par celle des pontifes qui leur ont succédé, par celle des intrépides défenseurs qu'elle a su se ménager dans tous les siècles. Le jour où, à notre époque, elle eut conquis le droit d'occuper toutes les chaires d'enseignement, elle s'est affirmée et elle a bientôt montré que, dans ce rôle, à tous les degrés, elle n'est inférieure à personne. Elle n'a reculé devant aucun effort, devant aucun sacrifice, pour offrir aux jeunes générations ses services, son temps, sa science, sa parole, ses encouragements. Aujourd'hui nous venons vous rendre compte de notre mission. Telle est la raison de notre présence au milieu de vous et le motif des paroles que je vous adresse en ce moment.

*
* *

Mais à qui dois-je parler? Je vois en face de moi des *maîtres*, des *élèves*, des *amis*.

C'est aux maîtres que je m'adresserai d'abord. A Dieu ne plaise que j'élève la voix pour leur donner des leçons. J'en recevrais plutôt d'eux-mêmes, sachant tout le talent qu'ils déploient, tout le zèle qu'ils prodiguent dans leur enseignement de chaque jour, guidés qu'ils sont, dans leur travail pédagogique, par un recteur aussi distingué que modeste, qui a su, en peu de temps, captiver leur confiance afin de mieux diriger leur action.

A tout le moins risquerai-je un conseil en leur demandant de tenir toujours haut le drapeau de la foi, de ne jamais oublier l'origine et le but de l'œuvre qu'ils accomplissent, et de se souvenir, les regards tournés vers Rome, que c'est la pureté de leur doctrine, le christianisme de leur enseignement qui, à travers l'étude des diverses connaissances, allumera dans les cœurs de leurs élèves ce feu qui échauffe en éclairant et forge les grands caractères.

C'est vers vous, maintenant, mes jeunes amis, que je me hâte de me tourner, car vous êtes l'enjeu de toutes nos luttes et le

prix de tous nos combats. On a dit que nos écoles avaient pour résultat de faire en France deux jeunesses rivales et peut-être ennemies, deux jeunesses qui, à l'occasion, seraient prêtes à se déclarer la guerre. En quoi pourrions-nous mériter ce reproche? Y a-t-il dans les sciences que nous vous enseignons, dans les leçons que nous vous livrons, dans les exemples que nous vous donnons, rien qui puisse produire ce résultat? La science sacrée, qui fait l'objet des études des uns, les sciences profanes, qui font l'objetdes études des autres, contiennent-elles les germes de cette division dont on nous accuse et dont on vous accuse vous-mêmes?

Y a-t-il dans l'ensemble de notre enseignement rien qui tende à affaiblir le prestige de la France, à dédaigner nos gloires nationales, à diminuer le dévouement et le concours que vous devez à cette patrie qui est notre mère à tous?

Si l'on entend vous tenir pour suspects parce que catholiques, répondez : Nous voulons rester catholiques, c'est notre devoir et notre droit. Bien plus, notre ambition est que la France, par nous, redevienne catholique, et, en cela, nous pensons, mieux que personne, servir les intérêts de notre pays; car c'est le catholicisme qui a fait toujours la force de la France et qui continue de maintenir son influence incontestée au delà de nos frontières. En parlant ainsi, vous pourrez invoquer des autorités non suspectes. Rappelez-vous le mot de Brunetière : « J'ai beaucoup lu, beaucoup voyagé, disait-il dans un de ses discours[1]; or, ce que j'ai constaté, en fait et dans l'histoire, c'est que, dans le monde entier, de même que le protestantisme c'est l'Angleterre, que l' « orthodoxie » c'est la Russie, de même le catholicisme c'est la France. » Qu'est-ce à dire sinon que tout ce qui favorise le catholicisme, du même coup, développe et agrandit l'âme française.

Deux jeunesses! mais nos annales contemporaines ne s'inscrivent-elles pas en faux contre cette accusation déjà vieille et cent fois réfutée? Est-ce que, pendant les années terribles de 1870

1. Discours sur l'*Ame française*, à Lille.

et 1871, à Patay, à Orléans, sous les murs de Paris, sur les bords de la Loire, tous les enfants de France, sans distinction de croyance, d'origine, d'éducation, n'ont pas su combattre en frères et mourir sous les plis du même drapeau?

Non, vous ne faites pas une jeunesse à part. J'ajoute : Avec vos contemporains, soyez des hommes de votre temps, et plus encore, soyez des hommes de l'avenir.

De votre temps, il est obscur, sans nul doute, les idées, comme les nuages, se croisent en tous sens, et, comme à la veille d'un orage, elles se heurtent et se choquent. Mais, dans ce tourbillon, sachez distinguer la vérité de l'erreur, et ne repoussez pas *a priori* les élans généreux qui peuvent s'offrir à vous. Soyez fermes et bons, fermes dans vos convictions et tolérants pour les personnes. Soyez des hommes de l'avenir, établissez dans vos consciences de solides principes, des convictions telles que, autour de vous, chacun sente à quel foyer votre flamme s'est allumée.

J'en viens aux amis et aux bienfaiteurs de l'œuvre. Je les vois nombreux dans cette salle et je tiens à saluer ici leur précieux concours. — Nulle grande œuvre, Messieurs, ne s'établit et ne prospère sans de puissants soutiens; mais celles que fonde l'Église, n'ayant d'autre ressource que la charité, ont plus besoin que d'autres d'aide et d'appui. Jésus avait appelé autour de lui des apôtres, il fut suivi des saintes femmes de l'Évangile, les apôtres groupèrent autour d'eux des diacres, et c'est sur ce divin modèle que se constituent toutes nos institutions. Nul ne l'a compris mieux que vous. A voir les listes des amis de l'Institut catholique de Toulouse, à lire les témoignages de généreuse sympathie qu'ils lui donnent, on constate que tout ce qu'il y a de catholiques dans la cité, d'influences dans la région s'est donné ici rendez-vous, pour prendre en mains le drapeau de la maison, le défendre et au besoin le venger.

Oserai-je vous rappeler, Messieurs, les devoirs que cette attitude vous impose? Vos sympathies, quelque précieuses qu'elles soient, ne suffisent pas. L'Institution a besoin de plus, elle demande vos prières pour la fortifier, vos enfants pour la peupler, votre argent, pour la soutenir.

Oui, nous avons besoin de vos prières, parce que nous faisons une œuvre sainte et que nous avons l'ambition de former des apôtres. Ce serait vain pour nous de chercher à développer seulement les facultés intellectuelles de nos élèves, quels qu'ils soient; notre but est plus élevé. Nous voulons former des hommes d'influence chrétienne. Pour y arriver, nous devons appeler à notre aide toutes les lumières d'en haut, et il n'est pas de trop que vous unissiez vos prières aux nôtres pour obtenir la faveur et atteindre le but que nous rêvons ensemble. Mais déjà vos sympathies ne sont-elles pas des prières? Elles partent de cœurs qui savent s'élever vers Dieu; cette élévation elle-même est déjà une prière.

Avec elles donnez-nous vos enfants. Rappelez-vous, Messieurs, le courant d'opinion qui a, pour ainsi dire, forcé le Parlement à nous concéder, en 1875, la liberté de l'enseignement supérieur. La loi Falloux nous avait donné, en 1850, la liberté de l'enseignement secondaire. Alors, sans tarder, sur toute la surface de la France, des collèges libres s'ouvrirent et vos enfants y reçurent le bienfait d'une éducation chrétienne, avec la culture intellectuelle qui convenait à leurs familles et à leur rang. Vous demandiez plus, vous vouliez que la féconde tutelle de l'Église non seulement s'exerçât sur vos enfants de quinze ans, mais qu'elle se continuât sur vos fils de vingt ans. Cette liberté vous fut accordée, elle permit de créer nos Universités catholiques; c'est donc à juste titre que nous vous demandons d'en user aujourd'hui. Nos Facultés sont ouvertes, c'est à vous de les peupler; ne dites pas que vos généreuses largesses suffisent à votre tâche. Non, ce n'est pas assez que votre bourse serve à élever les enfants des autres. Notre ambition est plus haute, elle est de rendre à vos enfants, en culture intellectuelle et en bienfaits moraux, ce que vous nous donnez en sympathie et en générosité.

J'ai parlé de générosité, excusez-moi d'avoir encore à y faire appel. Mais nous avons aussi besoin de votre argent.

Nos anciennes Universités s'étaient ainsi formées. Nos ancêtres y avaient mis, pendant des siècles, leur or, leur science, leurs veilles studieuses. Les papes, les princes, les prêtres y avaient,

tour à tour, mis aussi leurs largesses. Puis, de simples fidèles disputèrent à ceux-ci l'honneur de les enrichir en y fondant des chaires, des bourses ou des prix. De simples femmes, étrangères à ces hautes études, mais animées du souffle chrétien, attachèrent à ces fondations pieuses leur nom et leur souvenir; de pauvres artisans ou laboureurs donnèrent parfois une part de leur nécessaire et participèrent ainsi, d'une façon inconsciente, à la grande œuvre de l'enseignement chrétien. Ce fait se reproduit de nos jours, témoin le trait suivant que je tiens des lèvres de mon ancien maître et ami l'éminent Mgr Besson, évêque de Nîmes. Il avait, lors de la fondation de l'Université de Lyon, ordonné à cet effet une quête dans son diocèse et en avait fixé la date au jour de Noël. Dans une de ses paroisses, à la messe de minuit, au bas de l'église, se tenaient debout sept petits bergers qui avaient, comme ceux de Bethléem, laissé leurs troupeaux pour venir adorer l'Enfant Jésus dans la crèche. Quand le curé passa auprès d'eux en tendant la main, ils tirèrent de leur sac chacun cinq sous et les déposèrent dans la bourse tendue. Quelle leçon pour nous! Ces pâtres de la montagne savent à peine lire, ils ne demandent pas où est Lyon, ils ignorent profondément ce que c'est qu'une Université, mais l'Église implore leur charité, c'en est assez, leur bourse s'ouvre et leur épargne se vide. Le monde ne saura pas plus leurs noms qu'il n'a su ceux des bergers de Bethléem, mais les anges, qui les regardent faire, chantent à leur adresse autour d'eux, comme dans la nuit de la Nativité, *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonæ voluntatis*. C'est la bénédiction du ciel qui descend sur l'innocence et récompense la charité.

*
* *

J'en suis à ma troisième question : De quoi dois-je vous parler? Rassurez-vous, Messieurs, je serai bref, car déjà je vous ai dit tout ce dont je m'étais promis de vous parler. Je me souviens pourtant de la recommandation que faisait Joseph de Maistre, dans une de ses lettres, à sa fille Adèle : « Quand tu m'écris, n'oublie pas, après m'avoir parlé de tes occupations, de tes ennuis,

de tes plaisirs, de me parler aussi de tes craintes et de tes espérances. » Je vous ai parlé de nos travaux, on vous a dit les succès de l'Institut, vous avez deviné nos joies ou nos ennuis, il ne me reste plus qu'à vous dire nos craintes et nos espérances.

Oui, nos craintes d'abord. De récentes et graves appréhensions viennent, en effet, jeter l'inquiétude dans les esprits et le trouble dans les consciences, en nous faisant appréhender de voir, après un demi-siècle de paisible possession, cette conquête si chèrement achetée sur le point de nous échapper. Comme si la loi qui nous a été concédée était une loi de privilèges! Elle n'est pas une loi de privilèges pour quelques-uns, elle n'est qu'une loi de justice pour tous. Sans doute, il ne peut être permis à n'importe qui d'enseigner n'importe quoi, la vérité seule a le droit d'entrée dans les âmes, étant seule leur bien, leur fin, leur perfection. Penser autrement serait aller contre la doctrine même de l'Église, mais la liberté d'enseignement entendue du droit de l'enfant à être élevé selon sa providentielle origine, et du droit des parents à choisir le maître de leurs enfants peut être considérée comme le droit de tous. C'est cette liberté que nous revendiquons et nous sommes d'autant plus forts que la doctrine contraire foulant aux pieds tout à la fois le droit de l'enfant et le droit des pères de familles, nous sommes sûrs qu'à titre de pères vous serez tous avec nous.

S'il faut en croire les pronostics et même les annonces déjà faites, ce serait à la législature actuelle que seraient réservées les interpellations tendant à faire rapporter la loi Falloux et probablement, bientôt après, la loi de 1875. Nos législateurs auront-ils, au milieu de tant d'autres préoccupations qu'impose la gravité des circonstances actuelles, le temps de traiter cette question? L'avenir nous le dira. Mais, sans rien exagérer, le danger existe, et ce serait s'aveugler soi-même que de ne pas le voir. Voilà nos craintes.

Mais voici nos espoirs. Si la question se pose dans quelques semaines, ce qui est douteux encore, j'ai confiance que la lutte sera vive. Dans nos assemblées, il y a encore des cœurs généreux et l'on entendra des paroles autorisées. Sénateurs et députés

catholiques, ou simplement indépendants et soucieux de sauvegarder la liberté, feront entendre leurs voix et disputeront à nos ennemis le terrain pied à pied. Nous, pasteurs des âmes, nous ferons entendre notre voix pour réclamer, au nom des familles et des consciences, les droits que nous revendiquons, et nous avons plein espoir que vous-mêmes, par vos protestations, par vos pétitions, par vos écrits, par vos paroles, vous serez avec nous, puisque c'est l'âme de vos enfants qui est l'enjeu du combat.

Si même, en ce temps, nous paraissions succomber, nous ne perdrions pas encore l'espérance et nous nous préparerions à de nouveaux assauts. Ne croyez pas au succès définitif, ni même au succès indéfini, de l'erreur ou du mal. L'homme est fait pour le progrès, le dernier mot appartiendra toujours à la vérité et à la vertu. Ayez des principes immuables, les hommes sans principes sont des vaincus de la vie : gardez intacts tous vos espoirs chrétiens. Cette confiance vous donnera le courage et la force de lutter jusqu'à la fin pour la plus chère de toutes nos libertés, celle de servir Dieu et d'être enseignés par son Église.

# LES ŒUVRES DE M. COUTURE[1]

Quand la mort vint, il y a quelque dix ans, enlever M. Couture à notre Faculté des lettres, dont il était le doyen et l'honneur, le regret de de sa perte fut singulièrement accru par la pensée que rien ne restait de l'œuvre qui avait occupé toute sa vie. Sa parole, qui pendant des années avait charmé les nombreux auditeurs attirés autour de sa chaire, disparaissait sans écho. Du moins, en dehors de trois ou quatre conférences plus ou moins partiellement publiées, il n'en survivait que l'impression immédiate et fugitive qu'elle avait produite sur les quelques privilégiés qui avaient pu la recueillir directement. Disparus aussi ses écrits, ou à peu près, car dispersés dans des Revues dont quelques-unes étaient déjà mortes et les autres introuvables, ils étaient tous inaccessibles au grand public. Il n'y eut qu'un cri parmi les élèves, les amis et les admirateurs du maître disparu pour qu'une main intelligente et pieuse s'employât à l'œuvre de sauvetage et de large publication devant laquelle avait toujours reculé sa modestie. Après dix ans, ce vœu reçoit un notable commencement de réalisation. M. l'abbé Laclavère, vicaire général d'Auch, le disciple chéri du maître, le confident de ses dernières pensées, nous livre aujourd'hui le premier volume de ses œuvres. Et quel volume! En ses 1004 pages in-8°, il a bien la contenance de cinq ou six de nos modernes in-12. Même richesse dans le fond. Là ont pris place la plupart des études rangées par M. Couture, sous le titre *Enseignement,* dans sa Bibliographie publiée par lui-même en 1900. Quelques travaux de bonne importance sont même venus les joindre, parus les uns depuis 1900 et quelques autres tirés de ses papiers et publiés ici pour la première fois. Encore convient-il, avant d'aller plus loin, d'avertir que ce titre indique la tendance générale des travaux ici groupés

1. L. Couture, *Enseignement,* un vol. gr. in-8° de xxx-1004 pages, Toulouse, Privat, 1911.

plus qu'il n'en donne une idée adéquate. Les sous-titres qui viennent à la rescousse n'épuisent même qu'approximativement le contenu du volume. Prenons-les pour ce qu'ils sont, à savoir pour les étiquettes des compartiments entre lesquels ont été réparties les diverses séries des conférences ou leçons publiques, des articles ou des critiques littéraires et historiques, des lettres ou rapports offrant entre eux des affinités plus ou moins rapprochées. Si nombreux qu'ils soient, citons-les, ne fût-ce que dans l'intérêt de ceux qui, n'ayant pas encore acquis le volume, n'en seraient que plus heureux de s'en faire déjà quelque idée. Nous avons donc ici : « philosophie et théologie, études latines, grammaire et littérature françaises, grammaire et littérature provençales, littératures étrangères, rapports, allocutions, lettres-préfaces ».

L'espace, qui m'est mesuré, m'oblige à me contenter de cette très superficielle analyse. Je ne puis cependant me défendre de marquer au passage les diverses études que des titres particuliers recommandent à l'attention de mes lecteurs.

C'est bien M. Couture qui écrivait à un de ses amis : « Il faut à l'homme studieux un vaste projet total, qui renferme sa vie littéraire tout entière, son *poème*, pour ainsi dire; mais il lui faut aussi, sous peine d'aller sans arriver, des épisodes même larges et jusqu'à un certain point complets par eux-mêmes ». Je ne sais si la philosophie et la théologie devaient jamais entrer, même à titre d'épisodes, dans le poème que M. Couture avait conçu sur le coup de ses vingt ans. On ne voit guère quelle place aurait pu leur être faite dans cette histoire littéraire de la Gascogne qui fut le rêve de sa jeunesse. Elle aurait bien pu s'enfler jusqu'à « renfermer, selon son dessein primitif, l'histoire des mœurs, des institutions, des lois et des couvents », sans amener son auteur à faire plus ample connaissance avec la philosophie et la théologie. Philosophes et théologiens ne foisonnèrent guère dans la patrie d'Henri IV et de Monluc.

Mais, à défaut d'une vocation bien marquée ou d'une inclination réfléchie, des nécessités de profession ou des sollicitations d'amis inclinèrent M. Couture vers ces disciplines.

Ni les unes ni les autres ne le prirent au dépourvu. Ses lectures étendues dans toutes les régions du savoir ecclésiastique ou littéraire l'avaient familiarisé avec ces études bien longtemps avant qu'il fût amené à les aborder dans des Revues ou dans des cours publics. Encore ne s'enhardit-il jamais à en traiter *ex professo;* il se contenta pour ainsi dire de les prendre de biais, en critique et en historien. Mais il eut

bientôt fait d'y affirmer sa maîtrise par la rectitude de son esprit, la sûreté de sa doctrine, l'étendue et la solidité de son information, sa modération de ton.

On en trouvera aisément le témoignage dans les études qu'a recueillies le présent volume. A défaut des articles où, pendant vingt-cinq années, il présenta, semestre par semestre, aux lecteurs du *Polybiblion*, toutes les productions françaises de la littérature philosophique, son rapport sur la philosophie française de 1868 à 1888 nous décrit dans leurs grandes lignes les tendances générales et les traits caractéristiques des écoles et des systèmes dont il avait jusqu'alors noté l'évolution presque au jour le jour.

Dans la préface dont il fit précéder la seconde édition de ce rapport, il tient à déclarer que son travail « abonde peut-être trop en jugements et que ces jugements sont moins fondés sur une discussion philosophique que sur le parti pris d'un chrétien voué au spiritualisme traditionnel ».

Ce dernier trait, que M. Couture se préoccupe moins d'excuser que de justifier, se retrouve, on le verra à lire les articles ici réunis, dans toute sa critique philosophique. Sa doctrine ou, si l'on veut, ses idées inspiratrices lui viennent du temps de sa formation scolaire ; le fonds primitif a été fourni par le spiritualisme qui domina chez nous de Couçin à Taine, mais ici élargi et vivifié de bonne heure par l'influence des études théologiques et légèrement pénétré de tendances ontologiques, mitigées au sens de Romini. On me permettra de m'en tenir à ces indications sommaires. Il n'entre pas plus dans mon sujet que dans ma compétence de refaire ici l'étude si complète, si lumineuse et si profonde que mon confrère M. L. Maisonneuve a consacrée à *La Philosophie de M. L. Couture*, dans la *Revue de Gascogne* (oct., nov., déc. 1902). Mes lecteurs qui u'auraient pas cet article à leur portée verront dans les articles ici réédités en quoi M. Couture se rapprochait ou s'écartait de la philosophie scolastique restaurée par Léon XIII dans nos écoles catholiques.

Entre les sentiments traditionnels dans ces écoles et les écrits théologiques de M. Couture, il n'y eut jamais rien qui ressemblât à une divergence, mais plutôt pleine conformité. Cette conformité éclate dans le premier de ses essais en ce genre[1] ; son étude sur *Mgr de Salinis apologiste*. Je ne sais pourquoi cette étude a jusqu'ici complètement

1. Il date de 1866, et non de 1886 comme le porte par erreur une note mise au bas de la page 65.

échappé à l'attention de ses biographes. Il n'y en a peut-être pourtant pas de plus personnelle, de plus vigoureuse dans toute l'œuvre de M. Couture. Dans aucune, sûrement, ne s'allie à plus de déférence et d'égards pour la personne de l'auteur, une plus franche « liberté d'allure », — le mot est bien de lui — un souci plus vif de dire la vérité, toute la vérité sur les faiblesses et les lacunes d'une apologétique plus ou moins consciemment inspirée des idées de Lamennais. Il a ici pleine conscience d'être sur la bonne voie et sa marche y gagne, dès ses premiers pas, une assurance et une décision que d'aucuns regretteront parfois de ne pas trouver au même degré dans les productions de son âge mûr.

Que l'ardeur de la jeunesse ait enhardi sa plume et excité sa verve, elle ne lui a point fait perdre le juste sentiment de ce qui convenait à son rôle et à son âge. Il y a plaisir à lui entendre dire déjà avec cette modestie sans affectation qui sera toujours la sienne : « Je dois ajouter que je rétracte d'avance toute expression qui semblerait porter quelque atteinte sérieuse à la valeur logique et à la pureté doctrinale des conférences de Mgr de Salinis, et déclarer une fois pour toutes mon extrême confusion de ne savoir pas toujours contenir l'expression de ma pensée dans les strictes convenances de mon office de rapporteur modeste, d'annotateur timide, qui peut au besoin signaler une lacune, relever un détail défectueux, présenter une objection, opposer une autorité, mais non prononcer un jugement ». Ces délicates réserves ne sont pas pour diminuer le mérite de cette étude, ni pour en atténuer l'intérêt au moment où le nom et la personne de Lamennais retrouvent devant l'opinion du public lettré comme un regain d'actualité.

Passons sur les autres articles de théologie ou de philosophie ; la plupart ont paru ici même, et quelques-uns, tel le *Commentaire d'un fragment de Pascal*, ont eu un retentissement qui doit les recommander déjà à l'attention de nos lecteurs.

Peut-être pourrais-je également passer tout aussi rapidement sur les *Études latines* de M. L. Couture, mais pour de tout autres raisons. Leur plus grand mérite, à toutes, c'est d'avoir attiré l'attention sur certains travaux ou certaines découvertes dont devait profiter l'interprétation de divers textes latins d'usage un peu répandu. Qu'il s'agisse d'ailleurs de l'épitaphe de Festa ou de l'École du palais aux temps mérovingiens, M. Couture ne se borne point à vulgariser les travaux ou les idées d'autrui, il y ajoute de son fonds quelque apport qui en accroît singulièrement le prix ; au besoin même, par ses réserves ou objections,

il provoque un surcroît de lumière ou des explications supplémentaires où tout est bénéfice pour la vérité, pour la précision et pour les lecteurs.

C'est un intérêt d'un autre genre que présentent les études sur la poésie rythmique et sur le *Cursus;* on y voit ici étendre pour la première fois à la liturgie les découvertes faites par M. Noël Valois et Mgr Duchesne dans l'épistolographie scolaire et dans la diplomatique pontificale. Il est vraiment fâcheux que la connaissance n'en soit pas plus répandue dans les milieux ecclésiastiques et que tant de clercs récitent tous les jours beaucoup d'homélies de leurs bréviaires ou les oraisons de leur missel sans être mis en état, par l'enseignement des séminaires de connaître les principes littéraires qui ont présidé à leur confection. Aujourd'hui que la restauration du chant grégorien entre dans les vœux de tous, cette étude s'impose — pour le moins autant que celle de l'introduction de la prononciation italienne du latin — et les articles de M. Couture en faciliteraient l'acquisition en quelques heures. Volontiers, nous ferions nôtres ces quelques lignes de la conclusion d'un de ses articles : « J'ose prier les ecclésiastiques qui me lisent de s'exercer à scander les coupes des oraisons de leurs bréviaires. Cette étude, faite en dehors de la récitation de l'Office, bien entendu, pourra leur préparer quelques distractions involontaires dans l'accomplissement de ce devoir. Mais au delà de cet inconvénient passager, elle les disposera, — précieux avantage! — à mieux goûter l'art profond et le sens intime de ces admirables formules ».

Hymnes et rythmes se tiennent dans la liturgie comme dans l'œuvre de M. Couture. Les premières lui suggéraient un savant et délicat article sur *les papes hymnographes*. Qu'on me permette d'en détacher quelques lignes qui nous livrent la pensée de leur auteur, non seulement sur l'œuvre littéraire de Léon XIII, mais sur quelques tendances de portée plus générale où sont intéressées des questions d'enseignement et de critique. « Notre Pontife est bien de son temps. Il en a les communes préoccupations et aussi les dons les plus rares. Dans les rudes épreuves de sa charge, il appelle à son aide, avec l'indéfectible foi de Pierre, la philosophie et la poésie, ces deux nobles consolatrices, ces deux sœurs trop souvent ennemies qui près de lui s'entendent et s'allient à merveille. Urbain VIII, comme les lettrés de son siècle, ne connaissait guère le Moyen âge, l'ère glorieuse de la monarchie catholique et des Docteurs de l'Ecole, il ne cultivait du moins que la science et l'art renouvelés de l'antiquité classique. Léon XIII connaît

et admire ces grands siècles de civilisation chrétienne, et il en restaure avec autant de succès que d'intelligence, la forte tradition philosophique. Mais en cela, bien différent de certains catholiques français médiévistes excessifs qui ont voulu établir un rapport essentiel entre la religion chrétienne et le latin barbare, Léon XIII reste fidèle aux traditions de bonne latinité, aux habitudes de culture délicate dont la papauté ne s'est jamais départie depuis la Renaissance. Patron des bonnes études, il est le successeur de Léon X comme d'Innocent III, il veut que nous apprenions la philosophie dans les traités de saint Thomas d'Aquin, mais le latin dans les classiques ».

Après avoir étudié et publié les hymnes des autres, ajouterai-je que M. Couture en composa et publia lui-même au moins une en l'honneur de sainte Germaine et que, chose plus surprenante, celle-ci n'eut point les préférences du jury chargé de rédiger l'office de la sainte bergère de Pibrac? Je me suis laissé dire, il est vrai, par des gens informés, qu'elle fut écartée pour des raisons où l'art ni la piété n'avaient rien à voir.

De toutes les « études latines » de M. Couture, aucune peut-être n'a l'importance ni l'étendue de son article sur *Pierre Bunel, humaniste toulousain;* en aucune sûrement, il n'a semé autant d'idées personnelles, de vues pénétrantes, d'indications suggestives. Aussi bien se trouvait-il ici en pleine Renaissance, sur un terrain qui lui était des plus familiers et, sans contredit, le plus cher. Certes, il est bien peu de régions de la philologie et de la critique où ne l'ait entraîné, un jour ou l'autre, son insatiable curiosité littéraire, où il n'ait laissé même par de remarquables travaux des traces de son passage. Mais ce n'étaient là pour lui que pays d'excursion ou de tourisme, la Renaissance fut comme la patrie de sa pensée. C'est à elle que sont consacrés les prémices de son activité littéraire avec son essai sur Pétrarque et Jacques Colonna, c'est sur elle qu'elle s'arrête dans ses études sur les théologiens du seizième siècle. Et, dans l'intervalle, il y revient le plus souvent qu'il peut, toujours avec une préférence plus marquée.

Pendant cinq années de conférences publiques, il la montre en œuvre en Italie, dans son pays d'origine, sur le théâtre de ses plus éclatantes manifestations. Semaine par semaine, il s'applique, pendant près d'une soixantaine de leçons, à mettre en lumière ses principes directeurs, ses idées dominantes, ses tendances successives. Il en défend l'esprit avec une amoureuse insistance et contre les adversaires de gauche, les rationalistes modernes, et contre les adversaires de droite, les médiévistes étroits ou les nationalistes aveugles. Il en apprécie les productions

diverses avec la finesse d'un artiste et l'équité bienveillante d'un juge. Il l'étudie enfin dans ses genres préférés, ses Mécènes, ses précurseurs et ses plus illustres représentants. Dante l'attire à deux reprises, et c'est tout juste s'il a pu nous être donné une des quatorze ou quinze conférences qu'il lui inspire; épave précieuse qui n'en fait que déplorer davantage la perte de la cargaison totale. Pétrarque a toujours la part de choix, comme de juste, mais Savonarole n'est pas oublié et quoique, par son tempérament fait de mesure, de sens exquis et d'équilibre stable, le conférencier semblât peu préparé à comprendre l'âpre réformateur de Florence, il y a plaisir à voir avec quelle sympathie émue, tout en répudiant l'œuvre politique de l'adversaire des Médicis, il applaudit à ses efforts pour garder à la Renaissance son caractère chrétien : « Pour nous, dit-il, qui n'avons pu accepter ni ses illusions politiques ni sa haine excessive contre les Médicis, il n'en est pas moins vrai qu'une grande cause fut provisoirement vaincue, le 23 mai 1498, dans les flammes qui dévorèrent le prédicateur de Florence. C'est la cause de la Renaissance chrétienne, de la Renaissance catholique. Savonarole a succombé, la Renaissance catholique a succombé avec lui ».

De ces réserves et de ces éloges, retenons du moins que les prédilections de M. Couture, pour les hommes et les choses de la Renaissance, ne troublèrent pas plus son habituelle clairvoyance que sa sereine impartialité. On en trouvera des témoignages tout aussi probants et dans le résumé de ses sept leçons sur Le Tasse et dans ses jugements sur Alexandre VI, sur Jules II ou sur Léon X, qu'il admire par tant de côtés, mais de qui il ne peut s'empêcher tout de même de remarquer « qu'il fut moins un grand pape qu'un grand prince, moins un grand prince qu'un grand Mécène ».

Mais, à vouloir poursuivre la longue série des travaux que la Renaissance a inspirés à M. Couture, je m'aperçois que j'en suis venu à oublier ses études critiques de grammaire et de littérature françaises, de grammaire et de littérature provençales; encore faut-il compter avec l'espace étroit qui m'est accordé. Je me consolerais difficilement d'en être réduit à me taire sur des articles où à une si profonde connaissance de notre histoire littéraire s'associe un goût esthétique si délicat, si les meilleurs de ces articles n'avaient déjà reçu des biographes de M. Couture un tribut d'éloges aussi chaleureux que mérités. Je ne dirai donc rien ni de la fine et pénétrante critique du *Port-Royal*, de Sainte-Beuve, ni du savoureux article sur la *Mireille*, de Mistral, ni la spirituelle et si forte étude sur la *Réforme de l'Orthographe française*, ni des conférences,

encore si charmantes en leur simple résumé, sur le merveilleux épique et les contes de fées, ni même de ses allocutions et lettres-préfaces, où, à côté de son esprit judicieux, lucide et fin, le cœur de M. Couture se révèle à nous avec son fonds de bonté, tendre, délicate et dévouée.

Si ces pages modestes, où nous avons dû nous borner à effleurer la vaste matière de ce volume, pouvait inspirer à nos lecteurs le désir de lire l'œuvre même de M. Couture, j'ose bien espérer qu'ils me pardonneraient, par reconnaissance, leur marche décousue et leur trop visible insuffisance. En tout cas, ils y gagneraient de constater par eux-mêmes qu'il y a ici, quoi qu'en dise leur auteur, mieux que « des fleurs sèches et ridées collées aux pages d'un herbier ». Il y a même plus que « la moisson partielle » dont il parut vouloir se contenter. Ce n'est pas encore sans doute la « récolte lointaine et totale », mais elle est en bonne voie, et, Dieu aidant, et les souscripteurs aussi, espérons qu'elle s'achèvera. *Faxit Deus.*

A. Degert.

# REVUE D'APOLOGÉTIQUE

**1**. S. G. Mgr Douais, *L'Apologétique*. Paris, Bloud, 1911. Un vol. in-12 de 64 pp. — **2**. Albert Farges, *Nouvelle apologétique. Dieu, l'âme immortelle et la religion naturelle*. Paris, Berche et Tralin, 1911. Un vol. petit in-8° de 271 pp. — **3**. A. de La Barre, professeur à l'Institut catholique de Paris, *La Morale, d'après saint Thomas et les théologiens scolastiques*. Paris, Beauchesne. Un vol. in-8° de xxvii-151 pp. — **4**. R. P. Gillet, *La Valeur éducative de la Morale catholique*. Paris, Gabalda, 1911. Un vol. in-12 de xii-379 pp. — **5**. Mgr Cauly, *Morale chrétienne*, Paris, de Gigord, 1911. Un vol. in-12 de x-561 pp. — **6**. Mgr Cauly, *Libéralisme et modernisme*. Paris, de Gigord, 1911. Un vol. in-12 de 170 pp. — **7**. R. P. M. Janvier, *Exposition de la Morale catholique. VIII, la Grâce*. Carême de 1910. Paris, Lethielleux. Un vol. in-8° de 464 pp. — **8**. R. P. Janvier, *L'Action catholique*. Discours prononcés en divers Congrès. Paris, Lethielleux. Un vol. in-8° de 354 pp. — **9**. Dr Albert von Ruville, *Retour à la sainte Église*. Expériences et croyances d'un converti. Ouvrage traduit par l'abbé Lapeyre, avec une introduction de M. Georges Goyau. Paris, Beauchesne, 1911. Un vol. de xxx-205 pp. — **10**. Abbé Chabot, *Paroles de Jésus*. Entretiens d'un quart d'heure pour les jeunes chrétiens de ce temps. Paris, Beauchesne, 1911. Un vol. in-12 de 310 pp.

**1**. — Mgr Douais distingue l'apologie, œuvre occasionnelle et concrète, de l'Apologétique, justification théologique de la Foi, dont l'objet est « l'évidence de crédibilité », car la Révélation divine a besoin d'être montrée croyable. Elle se distingue de la Théologie, car celle-ci n'aborde que les motifs intrinsèques de crédibilité, suppose la foi et se fonde sur la révélation, tandis que l'Apologétique est une discipline rationnelle, utilise tous les moyens de preuve, emprunte ses arguments à la philosophie, à la science, à l'histoire, prépare la croyance aux dogmes et réfute les objections qu'ils soulèvent. Il n'est pas à craindre, si elle est fidèle à ses principes et à ses méthodes, qu'elle encourage ou favorise le Modernisme; elle est opportune, nécessaire, bienfaisante, mais c'est à la condition que l'apologiste possède une connaissance sérieuse de la Théologie et, en traitant une question particulière, ne perde jamais

de vue l'ensemble des vérités auquel elle se rapporte. — Telles sont les idées principales sagement et clairement développées en cet opuscule qui emprunte une autorité spéciale à la fonction sacrée et à l'érudition de l'évêque de Beauvais.

**2.** — N'est-ce point confondre la Métaphysique spéciale avec l'Apologétique que de désigner sous ce mot la Théodicée, la Psychologie rationnelle et la Morale? Assurément non, s'il est malheureusement indubitable que, de fait, les chrétiens seuls croient à Dieu, à l'âme immortelle et à la liberté, et si, d'autre part, il est avéré que les philosophes qui admettent la nécessité de la religion naturelle et professent sérieusement et sincèrement les vérités rationnelles qu'elle nous présente comme des dogmes, n'ont presque plus besoin que de la grâce pour prononcer, du fond de leur cœur, un acte de foi au christianisme. Il faut donc remercier Mgr Farges d'avoir repris ces questions préliminaires et essentielles. Son livre est un résumé substantiel et bien ordonné, dans lequel les définitions, les preuves, les conclusions sont logiquement rattachées les unes aux autres, dont la doctrine est solide, empruntée à la philosophie d'Aristote et de saint Thomas, mais sans étroitesse ni exclusion partiale. Les objections modernes, loyalement formulées, reçoivent des réponses brèves et péremptoires. Il faudrait faire lire ce livre à tous les élèves de Philosophie, car il est un très utile et très actuel complément de tous les traités classiques qu'on met entre leurs mains.

**3.** — Dans toutes les chaires du haut enseignement ecclésiastique, la Morale est professée d'après saint Thomas et ses commentateurs. Aussi bien rien n'est déconcertant et affligeant comme un cours de Morale qui prétend n'emprunter ses principes qu'à la nature ou à la raison. Dieu est le Principe, l'Exemplaire et la Fin de l'action humaine, et personne n'a mieux démontré la liaison des idées et des faits, des motifs et des décisions, des mérites et des récompenses, que l'Ange de l'École et ses interprètes. *Memento théorique et guide bibliographique*, le livre de M. de la Barre ne veut pas être autre chose; mais professeurs et étudiants seront unanimes à reconnaître que notre éminent collègue a dessiné magistralement l'esquisse des traités qui composent la Morale fondamentale : Moralité, Bien et Fin, Lois, Conscience, Droit, telles sont les idées maîtresses autour desquelles se groupent des plans de leçons, compréhensifs et larges, avec les indications suffisantes pour les réaliser. Très souvent, des formules précises et pleines éclairent et dirigent la marche, permettent d'établir des thèses, signalent les divers sens que les théologiens et les philosophes leur ont donnés. Le savant

professeur ne s'est pas borné aux sources classiques; il se montre très au courant des théories, des systèmes que l'on a essayé d'opposer à la Morale chrétienne; il ne se refuse pas à reconnaître ce qu'il y a parfois de fondé ou d'heureusement exprimé dans les conceptions et les œuvres des penseurs modernes, et il rappelle d'un mot bref et juste les divagations et les folies de l'Immoralisme contemporain. Son *memento* est un instrument de travail qui rendra de grands services aux maîtres et aux élèves studieux; ils devront à M de la Barre une économie de temps et un moyen de rendre leurs réflexions, leurs efforts et leur labeur personnels plus efficaces.

**4.** — Dans le livre du R. P. Gillet sont réunies dix conférences données à l'Institut catholique de Paris en 1910-1911. La Morale catholique y est envisagée au point de vue spécial de l'éducation. Elle doit répondre, pour développer intégralement l'être humain, à des conditions objectives et subjectives. L'homme, créature intelligente et libre, ne pouvant être satisfait que par le Vrai et le Bien, les principes de la Morale doivent lui fournir une connaissance certaine et les motifs d'une activité ordonnée. Or, aux axiomes et aux règles formulés et édictés par la raison, la Révélation chrétienne ajoute des dogmes qui précisent et enrichissent les données de la conscience et dont le caractère mystérieux n'empêche pas l'intelligibilité; par eux s'érige un idéal universel et concret, capable de mouvoir efficacement la Volonté.

Mais il est nécessaire que les vérités et les secours de l'ordre surnaturel s'insèrent dans notre organisme moral, s'adaptent à la nature qu'ils dépassent sans la détruire, ni la contraindre. La Grâce divine y pourvoit en nous faisant participer à la nature divine, en infusant en nous des habitudes et des tendances qui nous communiquent une activité supérieure à nos forces et à nos facultés; ce sont les vertus et les dons, sources d'énergie, de promptitude, de persévérance et de joie dans l'accomplissement du devoir. Pourtant, la sensibilité qui précède et rend possible l'exercice de l'intelligence, qui peut aider ou contrarier le déploiement de la volonté, trouve, dans le culte, des éléments psychiques et émotionnels, symboliques, esthétiques, sociaux, par lesquels s'opère la synthèse des idées dogmatiques et de tous les moyens salutaires de vie honnête, méritoire et féconde.

Il est évident que cet ensemble si cohérent nous offre un système d'éducation d'une valeur à la fois divine et humaine : intellectualiste puisqu'il repose sur la vérité, volontariste puisqu'il excite et soutient notre activité, *sensiste* puisqu'il sollicite et requiert la coopération de

notre sensibilité. Ce serait une fausse et pernicieuse méthode que d'isoler ces trois éléments. Les idées seules seraient trop abstraites, les sentiments isolés resteraient aveugles, le culte séparé des croyances et des résolutions aboutirait au mécanisme ou au dilettantisme. Si on la prend telle qu'elle se présente dans l'Évangile interprété par l'Église, la Morale catholique apparaît incomparable et permet de répondre à toutes les difficultés que lui opposent l'Empirisme, le Criticisme et l'Idéalisme; elle est une doctrine de salut, c'est-à-dire de perfection, de progrès et de bonheur.

Je ne sais si personne a jamais mieux mis en lumière ce qu'on pourrait appeler la spécificité de la Morale de Jésus. Le R. P. Gillet a très bien montré, d'une part qu'elle n'est point réductible à la Morale purement rationnelle comme l'eussent volontiers soutenu les Victor Cousin, les Jules Simon et les Paul Janet; d'autre part, qu'elle n'est point réfractaire aux aspirations légitimes et profondes de la Conscience moderne. Ce livre fait penser, soulève et résout des questions intéres santes et capitales, présente des considérations personnelles et suggestives dans une langue attrayante et parfois éloquente. Peut-être certains développements ne soutiennent-ils avec le sujet principal que des rapports indirects et quelques autres ne se déroulent-ils pas avec toute la netteté désirable ; mais ces légers défauts n'altèrent pas la valeur exceptionnelle de cet excellent ouvrage.

**5.** — Le cours d'Instruction religieuse de Mgr Cauly est justement estimé; il le complète aujourd'hui par un *Traité de Morale* comprenant : 1° La Morale générale; 2° Les fausses morales; 3° Morale pratique du Christianisme. La doctrine rigoureusement orthodoxe et substantielle est présentée dans un ordre très logique et avec lucidité. Les erreurs contemporaines sont réfutées avec solidité et précision; sans entrer dans les détails techniques de ces abominables divagations, l'auteur les caractérise d'une manière très suffisante et les combat victorieusement; il montre, en quelques pages nettes et vives la transcendance de la Morale chrétienne. Le décalogue est l'objet d'explications larges et adaptées à la civilisation chrétienne et moderne. Nous souhaitons à ce manuel le succès qu'il mérite.

**6.** — Pour compléter son œuvre, Mgr Cauly nous donne un commentaire de l'Encyclique *Quanta Cura* et du *Syllabus* de Pie IX, de l'Encyclique *Pascendi* de Pie X, du décret *Lamentabili* du Saint-Office. Travail opportun et actuel, accompli avec conscience et méthode. Cette brochure se termine par un aperçu sommaire et statistique du Moder-

nisme généralement bien conçu : l'auteur s'est efforcé de classer les diverses espèces de cette hérésie protéiforme ; il s'est montré, je crois, un peu sévère envers quelques écrivains dont les intentions et les services demandaient quelques ménagements et justifiaient quelques distinctions. Il indique les principales réfutations dont le Modernisme fut l'objet ; il est fâcheux qu'il ait ignoré ou négligé les conférences données à l'Institut catholique et les nombreux articles publiés ici même contre cette erreur.

7. — M. le chanoine Janvier continue, dans la Basilique Notre-Dame, les conférences du Carême ; elles étaient consacrées, l'année dernière, à la Grâce. La Grâce est nécessaire dans la vie intellectuelle de l'humanité ; impossible à l'homme de pénétrer sans elle dans le domaine surnaturel réservé à l'Esprit-Saint, et même de connaître, sinon en droit, du moins en fait, les vérités naturelles, fondement de la vie morale et principes du devoir. Elle est requise pour l'honnêteté, impératif catégorique formulé par la raison ; elle est indispensable pour la sainteté, idéal divin proposé par la foi. Surnaturelle par son terme (l'éternelle béatitude par la vision, l'amour et la possession de Dieu), par son essence, par son origine, la grâce octroie à notre nature une réalité auguste qui nous fait participer à la vie même de Dieu.

La grâce actuelle est suffisante ou efficace : la première est un pouvoir positif et radical qui nous rend capable d'accomplir les actes nécessaires au salut ; la deuxième assure notre action, qui, grâce à son secours, est infailliblement conforme à la volonté divine. Les effets de la grâce sont la justification et le mérite. La justification est la purification et l'élévation de l'âme, pardon qui rend l'innocence, dignité qui donne la vraie justice et le mérite ; on l'obtient par la foi, la crainte, l'espérance et un amour qui inspire le repentir et le bon propos. Le mérite est un droit à la récompense fondé sur la promesse de Dieu ; il exige des œuvres faites librement par amour et durant la vie présente. Il nous acquiert la gloire du ciel et nous constitue dans un état d'amitié divine qui nous permet d'obtenir la grâce et la gloire pour nos frères. La retraite Pascale étudie et caractérise le rôle de la volonté humaine, de l'Amour divin, de Jésus Médiateur, Rédempteur, des sacrements qu'il a institués, de la sainte Eucharistie qui le contient et le donne, tout entier, dans la vie de la grâce.

8. — Le volume intitulé *L'Action catholique* renferme les discours prononcés par M. Janvier aux Congrès eucharistiques d'Angoulême, de Bruxelles, de Tournay, de Faverney ; aux Congrès diocésains de Nan-

tes, Paris, Toulouse; à diverses assemblées générales d'œuvres catholiques (Catéchismes, Croix-Rouge, Bonne Presse, etc.). Les conférences sont dignes de la chaire autour de laquelle Lacordaire, Ravignan, Monsabré, d'Hulst groupèrent un auditoire choisi et fidèle : ampleur de la pensée et du geste, vibration du cœur et de la voix, précision et chaleur, beauté des images, mouvement et gradation oratoires, le R. P. Janvier a reçu de la Providence des dons précieux qu'il consacre uniquement à Dieu, à l'Église, aux Ames. Ces discours traitent des sujets de circonstance avec une ardeur communicative et très efficace. Ceux même d'entre ses auditeurs ou lecteurs moins favorables que lui à certaines aspirations des sociétés modernes se plaisent à reconnaître son esprit de justice et de charité. — Les notes explicatives qui suivent les conférences seront très utiles à ceux qui désirent en compléter l'enseignement : la bibliographie est intéressante; j'ai été un peu surpris de n'avoir su trouver le nom de Suarez parmi les auteurs auxquels nous renvoie l'éminent prédicateur.

**9.** — Il faut remercier M. l'abbé Lapeyre d'avoir traduit, dans une langue souple et alerte, le livre de M. von Ruville : *Retour à la sainte Église.* Professeur d'histoire moderne à l'Université de Halle, bien connu et très estimé dans le monde scientifique pour ses importants ouvrages : *Étude sur Pitt, La Bavière et le rétablissement de l'Empire allemand*, ancien officier dans l'artillerie prussienne, l'auteur nous fait assister aux diverses étapes de sa conversion, au travail intérieur de sa conscience : d'abord indifférent en matière religieuse, ensuite frappé par les conférences de Harnack sur l'Essence du christianisme, cette âme sincère s'aperçoit que la Personne de Jésus demeure inintelligible si on ne tient compte de son enseignement et du Royaume divin qu'il a annoncé et fondé. Il faut croire; telle est la première conclusion qui s'impose à sa bonne foi et l'amène au protestantisme orthodoxe. Mais cette foi est imprécise, indéterminée, amorphe, suppose des recherches dont la plupart des hommes sont incapables et des résultats qui dépendent, en grande partie, de leurs penchants, de leurs idées, de leurs tendances subjectives. Alors, elle n'est point universelle; elle ne peut s'imposer ni s'offrir à tous, et s'il en est ainsi, comment se donnerait-elle pour un moyen de salut? Cependant, Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la Vérité. Ce décret de la Bonté infinie est incompatible avec l'individualisme protestant et, seule, l'Église en rend l'accomplissement possible. Cet édifice repose sur un fondement inébranlable : la Volonté de Dieu exprimée par la Parole

de Jésus. L'Homme-Dieu, présent en elle, vivant avec elle, offert pour elle, devenu la nourriture des membres de son corps mystique, répand en eux une sève vivifiante qui s'épanouit en fruits admirables. L'Église est le sanctuaire et le foyer de l'amour, fin des préceptes, lien de la perfection, plénitude de la Loi; elle est la gardienne, la protectrice et comme la forme de la vraie liberté. L'hostilité qu'elle rencontre parmi les hommes vient de ce qu'elle est méconnue, et peut-être même de ce qu'elle garde le dépôt de la vérité et fait jaillir la source de la Sainteté. Donc, il faut revenir à l'Église. — On comprend que cet aride *schema* ne donne qu'une très incomplète et imparfaite idée des arguments saisissants, des réflexions incisives, des vues ingénieuses et originales, de l'accent persuasif et émouvant de ces pages où est décrite une expérience religieuse dirigée par le Saint-Esprit et poursuivie avec loyauté, courage et persévérance. La lecture de cette confession affermira les convictions chrétiennes, les rendra plus actives et plus généreuses. — On sera préparé à en profiter par l'introduction compréhensive écrite avec sympathie par M. Georges Goyau.

**10.** — C'est aux élèves de l'Institution Richelieu, à Luçon, que M. le vicaire général Chabot a d'abord adressé les courtes allocutions sur les *Paroles de Jésus*. Une parole de Jésus, recueillie dans l'Évangile, en indique l'objet. L'orateur l'interprète avec une simplicité et une piété intelligentes et attrayantes. Il l'examine sous tous ses aspects, en montre la divine fécondité, y puise des leçons de vie morale : *Fermeté de caractère, Indécision, Saintes colères, Soif de vie, La lèpre du péché, La maladie de l'habitude, Le dénigrement*, etc., ces titres significatifs répondent au contenu de ces instructions adaptées à leur jeune auditoire, mais qui conviennent à tous les chrétiens soucieux de conformer leur vie à l'idéal évangélique. Le style n'est jamais banal et la doctrine est toute imprégnée de vie intérieure et surnaturelle.

Louis Maisonneuve.

# NOTES ET CRITIQUES

M. Grabmann, *L'histoire de la méthode scolastique*, t. I, Fribourg, Herder, 1909. (En allemand). Prix : 8 fr.

*L'histoire de la méthode scolastique* de M. Grabmann doit contenir, en trois volumes, l'histoire de la scolastique jusqu'au début du quatorzième siècle. Le premier volume, récemment paru, est relatif à la période des origines, depuis les systématisations patristiques jusqu'à la fin du onzième siècle. C'est dire que cet ouvrage et celui de M. Robert, dont il a été question[1], se rejoignent et se complètent parfaitement. Et même, ils empiètent l'un sur l'autre, M. Grabmann faisant des anticipations sur les siècles suivants, et M. Robert exposant plus d'une fois le développement antérieur au douzième siècle. Aussi ne remarque-t-on que mieux la différence de point de vue des deux auteurs. M. Robert s'occupe surtout de l'organisation scolaire et de la technique des méthodes : il est principalement érudit et historien. M. Grabmann est avant tout philosophe : ce qui l'intéresse c'est l'histoire des idées, qu'il poursuit d'ailleurs non seulement dans les imprimés, mais dans les manuscrits. Et à ce propos, la liste des manuscrits utilisés par l'auteur est des plus respectables et tout à fait digne d'un élève du P. Denifle.

Pour M. G., la méthode scolastique « veut parvenir à l'intelligence la plus complète possible du dépôt de la foi par l'usage de la raison et de la philosophie. Elle veut ainsi rendre possible un exposé d'ensemble, organique et systématique, de la foi chrétienne et résoudre les objections rationnelles soulevées contre le dogme. Par un développement graduel, la méthode scolastique s'est donné une technique et des cadres dans lesquels elle s'est, pour ainsi dire, incorporée. » On voit le danger d'une définition aussi large : c'est d'engager l'auteur à écrire l'histoire de toute la théologie systématique, et, de fait, il nous parle des principaux ouvriers en constructions doctrinales depuis les apologistes Irénée, Clément d'Alexandrie et Origène. Sans doute ces questions sont du plus haut intérêt, mais n'ont-elles pas leur place marquée dans d'autres ouvrages?

1. *Bulletin*, 1910, p. 321.

En second lieu, le mot de scolastique s'entend d'ordinaire dans un sens plus restreint pour caractériser la méthode du Moyen-âge. Qu'à propos de cette culture très spéciale on fasse connaître les éléments antérieurs qu'elle a utilisés, rien de mieux. Mais puisque M. G. écrit une *Histoire*, on peut lui demander ce que doit la vraie scolastique, même indirectement, aux apologistes, à saint Irénée, à Clément d'Alexandrie, à Origène et à d'autres qu'il étudie. Ici, il répondra sans doute qu'il n'écrit pas seulement une histoire mais une *thèse*. Il veut montrer que la scolastique est, sinon en fait, le résumé historique, du moins, en droit, l'aboutissement logique de toute la théologie systématique dans l'Eglise. Et c'est là une thèse qu'on peut soutenir, à condition de la formuler avec les nuances convenables; mais, par suite de cette thèse, le livre perd son unité et devient à la fois philosophique et historique. Comme c'était forcé, ces deux préoccupations se combinent et se font tort l'une à l'autre tant chez l'auteur que chez le lecteur. Les faits et les idées auraient gagné à être séparés dans la discussion pour être traités les uns et les autres avec l'ampleur convenable. C'est après avoir défini exactement la scolastique qu'on pouvait utilement la comparer aux autres théologies systématiques, déterminer les analogies qui existent entre elles et la place finale de la scolastique dans la théologie spéculative. D'ailleurs, l'auteur ne comprend pas la restauration de la scolastique comme la reproduction servile du Moyen-âge; il y voit surtout une inspiration, des directions essentielles et très fermes qui peuvent d'ailleurs être continuées et développées.

Voici la division de l'ouvrage : I. Introduction à l'histoire de la scolastique. — II. Les commencements de la méthode scolastique chez les Pères. — III. Boëce, le dernier Romain, le premier scolastique. — IV. De Boëce à la fin du onzième siècle. — V. Anselme de Cantorbéry, le Père de la scolastique.

Sur toutes ces questions, l'auteur a réuni une masse de matériaux de très grand intérêt et qui enrichissent beaucoup l'histoire de la philosophie et celle du dogme. C'est dire qu'il trouvera un cercle étendu de lecteurs. Mais peut-être pouvait-on désirer qu'il eût marqué plus précisément les différences des diverses systématisations théologiques au cours des temps. Il s'en faut de beaucoup que les rapports de la raison et de la foi aient toujours été compris de la même manière. Or, on a l'impression que, par suite de sa thèse, l'auteur est amené à uniformiser et à aplanir beaucoup trop ces différences. C'est ainsi d'abord qu'il diminuera l'hostilité ou la défiance de certains cercles ecclésiastiques et par exemple de Pierre Damien, à l'égard de la philosophie et de la dialectique; c'est ainsi encore qu'il diminuera la confiance et le rôle excessifs que certains théologiens, par exemple Origène et à un moindre degré saint Anselme, ont accordés à la raison dans la démonstration et l'élaboration du dogme. Dès lors, le lecteur n'a pas un sentiment assez exact des phases successives qui ont

amené graduellement en théologie la réduction de l'information positive et la prépondérance croissante de l'argumentation.

Dans le détail, il y a peu de réserves importantes à faire. L'auteur attribue à Bernold de Constance († 1100) le traité de *De Sacramentis excommunicatorum*[1] où se trouve une théorie ingénieuse de la *Concordantia discordantium canonum*. En réalité, ce traité n'est qu'un démarquage de l'œuvre d'un grand canoniste du neuvième siècle, Hincmar de Reims, et il n'a qu'une analogie partielle avec la méthode d'Abélard[2]. En tout cas, le bon Bernold était incapable de trouver une pareille théorie : son érudition et sa portée d'esprit étaient trop inférieures; il faut restituer cette œuvre à un des représentants principaux de la culture carolingienne.

A propos de l'explication du dogme de la Trinité par l'analogie psychologique, les relations divines étant caractérisées par les raisons formelles d'intelligence et de volonté ou d'amour, M. G. écrit (n. 287) : « Sur ce point, Origène, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, Basile et les deux Cyrille, Hilaire et Augustin suivent les mêmes voies qu'Anselme, les Victorins, Alexandre de Halès, Bonaventure, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. » Et en effet, c'est là une opinion qui est chère à bon nombre de théologiens, et on comprend que beaucoup de gens la répètent sans y regarder de près. C'est une variante de la formule bien connue de certains manuels de théologie *Ita omnes Patres*. Mais un historien de la méthode scolastique a plus d'obligations, car c'est là une question qui éclaire certaines particularités de l'élaboration théologique au Moyen-Âge. Sur ce point qui demanderait trop de développements, je me contente de renvoyer à un auteur des plus compétents et des plus autorisés, le R. P. de Régnon[3], S. J.

1. Dans Migne, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1181-1218.

2. Cette conclusion avait été entrevue par M. Ruffini, au *Congrès des sciences historiques* de Rome en 1903. J'en ai donné la démonstration dans *Les Réordinations*, pp. 395 et suiv. Paris, 1907. Depuis lors, j'ai connu le travail suivant : F. Thaner, *Hinkmar von Rheims und Bernald*, dans le *Neues Archiv* de la Société des *Monumenta Germaniae*, t. XX (1904), pp. 693 et suiv. L'auteur veut attribuer le traité à Bernold; mais son argumentation me paraît beaucoup trop imprécise pour contre-balancer les dépendances nombreuses et étroites qui existent entre le traité et les œuvres d'Hincmar.

3. *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. III, pp. 394 et suiv., *Etude* xix, ch. 2 : *Grecs et théorie augustinienne*. Ce chapitre comme tant d'autres du P. de Régnon est un modèle de discussion de théologie positive. L'auteur y discute des affirmations de Suarez, de Petau et de Franzelin. Il dit en conclusion (p. 419) : « Et pourquoi donc ai-je entrepris cette discussion? Est-ce pour attaquer la théorie psychologique de saint Augustin? Loin de là, puisque ailleurs j'en ai montré la beauté. Est-ce, du moins, pour établir que cette théorie n'est qu'une comparaison par voie d'analogie? Mon dessein ne tend point là immédiatement. Je n'aurai aucune difficulté à admettre (si je le dois) que l'explication psychologique tient à la vérité dogmatique. Car je sais qu'il peut y avoir progrès, dans la connaissance de la foi, suivant la belle formule de Vincens de Lérins. Seulement, si je suis tenu à souscrire la thèse de Suarez, cette obligation entraînera bien des conséquences. Je devrai déclarer avec Vasquez que la scolastique a pénétré dans le mystère plus loin que n'avaient fait les Pères chargés par Dieu de le défendre. Je devrai ajouter qu'en pleine scolastique, des docteurs, tels qu'Alexandre de Halès et saint Bonaventure, ont généralement mis la question d'un mauvais côté. Bien plus, je devrai avec Petau taxer d'erreur, ou à peu près, deux célèbres conciles

A propos des dispositions morales réclamées par les Pères et surtout par saint Augustin pour la recherche de la vérité théologique, n'y aurait-il pas eu avantage à préciser les idées de saint Augustin[1] sur la nature de certaines révélations que Dieu accorde à ceux qui aiment la vérité? Les scolastiques ont-ils admis cette idée? — Avant d'accepter comme des données fermes tous les renseignements fournis par le *Speculum universale* de Raoul Ardent (pp. 246 et suiv.), il serait bon d'en démontrer l'authenticité intégrale. A cet égard, un manuscrit de la fin du onzième siècle ou du début du douzième donnerait une garantie qui ferait plaisir à tout le monde.

M. J. A. Endres, bien connu par ses nombreux et solides travaux sur l'histoire de la philosophie et de la théologie au Moyen-âge, a consacré une très instructive plaquette dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. VIII, fasc. 3, Münster, 1910, à l'attitude de saint Pierre Damien (1006-1072) à l'égard de la science profane et de l'usage à en faire en théologie. Il reconnaît sans ambages que ce saint a eu, sur ces questions, des idées trop étroites qui provenaient d'une réaction excessive contre certains abus et de l'application injustifiée de son rigorisme ascétique aux questions intellectuelles. Damien appartient au groupe des *antidialecticiens*. Le triomphe de ses idées aurait mis en question toute la culture du Moyen-âge, car ses théories atteignent non seulement les études monastiques, mais aussi les études ecclésiastiques : « Ecce, frater, vis grammaticam discere? Disce deum pluraliter declinare! Artifex enim doctor, dum artem inoboedientiae noviter condit, ad colendos etiam plurimos deos inauditam mundo declinationis regulam introducit. Porro qui vitiorum omnium catervas moliebatur, inducere, cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit... Nec enim Deus omnipotens nostra grammatica indiget, ut post se homines trahat, cum in ipso humanae redemptionis exordio, cum magis videretur utique necessarium ad conspergenda novae fidei semina, non miserit philosophos et oratores, sed simplices potius et piscatores. » Dans Migne, *P. L.*, t. CXLV, col. 695. M. Endres montre

d'Espagne approuvés par le Saint-Siège. Encore une fois, je suis bien résolu à aller jusque-là lorsqu'on m'en imposera le devoir. Mais il me restera toujours le droit de discuter la valeur d'un texte qu'on invoque en faveur de la thèse imposée... Mon rôle d'historien ne consiste pas à déclarer ce que les anciens auteurs auraient pu dire, mais ce qu'ils ont dit. Si l'on veut bien connaître la pensée d'un auteur, on doit, avant tout, éviter la faute qu'on appelle : *trahere in suam partem sensum alienum.* »

1. La question est si importante qu'elle fournit à Petau un principe de solution au sujet de la théologie de l'Immaculée-Conception. Petau, *De Incarnatione*, lib. xiv, cap. 2, num. 11-12, Bar-le-Duc, 1869, t. VII, p. 245. Je n'oublie pas d'ailleurs que le décret *Lamentabili* a condamné la proposition suivante (n. 21) : « Revelatio obiectum fidei catholicæ constituens, non fuit cum Apostolis completa. »

aussi comment Pierre Damien n'avait pas une notion exacte des lois du monde physique, ni de la toute-puissance divine qu'il se représentait comme assez arbitraire. Louis SALTET.

Albert VALENSIN, professeur à la Faculté de théologie de Lyon, *Jésus-Christ et l'Étude comparée des religions*, in-12 de VII-232 pages (Paris, Gabalda, 1912).

Sous ce titre, M. Albert VALENSIN publie en volume cinq conférences par lui données aux Facultés catholiques de Lyon pendant l'hiver de 1911. Elles roulent autour du problème christologique soulevé par l'histoire des religions.

« Si le Christ est vraiment Dieu, il doit être unique, unique en sa personne, unique en son histoire, unique en sa religion. Or, dit-on autour de nous, il n'est pas unique. Sa physionomie pouvait bien paraître originale, quand on la considérait seule; quand on la compare, elle ne l'est plus » (p. 9). En effet, très loyalement, l'auteur expose les objections suscitées au dogme chrétien par l'étude du Bouddhisme et du Babylonisme, puis par le syncétisme gréco-romain, où l'on a cru saisir, à certaines ressemblances historiques et doctrinales, comme une anticipation légendaire de notre christologie. Une observation attentive des faits montre en même temps que ces ressemblances ont été exagérées et qu'elles n'entament pas l'originalité du fait chrétien, qui, par les garanties historiques qui entourent son origine par la transcendance qui se manifeste dans son contenu doctrinal, apparaît d'un autre ordre.

Autant la christologie chrétienne est indépendante des influences païennes sous lesquelles on a voulu la compromettre, autant elle se rattache à la tradition bien comprise du messianisme juif. Et par là, elle prolonge ses racines dans le plus lointain passé, tandis que l'action vivante de l'Église en assure à toutes les générations la réalité salutaire. Voilà pourquoi M. V. peut conclure que Jésus-Christ est encore et plus que jamais, pour toute âme religieuse, « la voie, la vérité et la vie ».

On lit avec plaisir ces conférences où se retrouve, restreinte au problème christologique et développée sous une forme oratoire, la méthode de transcendance inaugurée par l'abbé de Broglie. C'est un exemple concret bien propre à faire ressortir l'opportunité et les avantages de cette apologétique.

J. RIVIÈRE.

*Deux contes pris pour de l'histoire.*

Le *Kirchenlexikon*[1], qui a été longtemps le premier *Dictionnaire théologique* des catholiques allemands, raconte, à propos du secret de la confession, comment le seul exemple de la violation de ce secret est relatif au diocèse de Toulouse. En 1700, l'abbé Chaubard, curé de Croix-Daurade, avait reçu en confession l'aveu d'un assassinat. Appréhendé et menacé de mort par les trois fils de la victime, il manqua à son devoir et signala le meurtrier. De là un procès, au cours duquel le curé Chaubard fut poursuivi, par le Parlement de Toulouse, pour violation du secret de la confession. Finalement, le curé fut

1. *Kirchenlexikon*, tome II, Fribourg, 1883, col. 257. L'auteur, Wildt, donne comme source le *Literarisches Blatt*, de Wenzel, année 1864, n° 78.

rompu et brûlé vif; l'assassin fut roué. Quant aux trois fils de la victime, qui avaient provoqué la faute du prêtre, condamnés à être pendus, ils n'échappèrent au supplice que par la bienveillance de la fille du geôlier. Celle-ci, devenue l'amie d'un des trois frères, lui ouvrit, ainsi qu'aux deux autres, la porte de la prison.

Au début de cette année, la *Germania*, un des grands journaux catholiques d'Allemagne, relata de nouveau le fait. Heureusement, d'Allemagne, une demande de renseignements arriva à M. l'abbé G. Lafforgue, curé de Croix-Daurade. On ne pouvait pas mieux s'adresser. M. Lafforgue a publié, il y a deux ans, un charmant volume richement illustré et intitulé : *La Grande-Lande et Croix-Daurade* (Toulouse, Privat). Dans ce livre, le chapitre intitulé *Les Curés* commence par une étude critique tout à fait réussie sur le *Cas Chaubard*.

L'auteur montre qu'il s'agit là d'une légende. En 1700, la paroisse de Croix-Daurade n'existait pas, puisqu'elle a été fondée en 1772, et que l'église et le presbytère ont été construits en 1776. Les supplices mentionnés dans le récit de l'affaire Chaubard n'ont laissé aucune trace dans les registres de la justice toulousaine. Enfin, aucun curé de Croix-Daurade n'a porté le nom de Chaubard.

M. Lafforgue conclut son étude en disant que l'histoire dont il s'agit est une légende. La *Germania* du 12 mai 1911 s'est fait un devoir de publier, en première page, la dissertation de l'érudit curé toulousain.

Quand apparaît cette légende? M. Lafforgue l'indique. C'est dans un ouvrage intitulé : *Mémoires tirés des archives de la police de Paris, pour servir à l'histoire de la morale et de la police, depuis Louis XIV jusqu'à nos jours*, Paris, 1838, tome I, p. 218-230.

C'est là un ouvrage posthume (1838), l'auteur, J. Peuchet[1], étant mort en 1830. M. Lafforgue écrit : « En accréditant ce récit, sous couleur de mémoire de police, en un temps d'irréligion, aurait-on voulu jeter un doute sur la fidélité des prêtres à garder le secret de la confession?... Tout cela n'est qu'une légende de mauvais aloi et un pur roman. »

La lecture de l'affaire Chaubard dans Peuchet montre tout de suite le caractère légendaire du récit. De plus, la comparaison de l'affaire Chaubard avec d'autres récits du même ouvrage révèle, dans ces récits, un style et un ensemble de préoccupations caractéristiques. Dans le premier volume, par exemple, on lit un soi-disant *Rapport de police fait au Père Letellier, confesseur de Louis XIV, sur les mœurs de la cour et de la ville de Paris, en 1709*, qui n'est qu'un morceau des plus licencieux.

Ce qui est plus curieux, c'est que l'auteur des *Mémoires* paraît s'intéresser spécialement au pays toulousain. En plus du curé Chaubard, il s'occupe, avec autant de longueur que de fantaisie et d'injustice, de la famille de Villèle. Il s'occupe des désordres d'un prétendu abbé, neveu du « comte Primat, archevêque par la grâce de Dieu, de Toulouse, de Narbonne, d'Auch et d'Albi », *etc.*

Tous ces récits sont des fantaisies misérables. Quelle attention leur a-t-elle été donnée lors de leur apparition? Quel en est l'auteur? Par qui Peuchet, qui n'était pas de Toulouse, a-t-il été renseigné, si toutefois il est l'auteur de ces premiers contes et non un simple prête-nom? D'après une étude récente

1. Lire, sur cet auteur, une notice étendue dans la *Biographie universelle* de Michaud.

présentée à l'*Académie des Sciences et Belles-Lettres de Toulouse*, l'auteur de ces histoires serait Lamothe-Landon, sous-préfet dans la Haute-Garonne, sous le Premier Empire.

Tout ce qui mérite d'être signalé ici, c'est la manière dont un pareil conte est parvenu à se glisser dans le grave *Kirchenlexikon* des catholiques allemands. Qui dira dans combien de cours de théologie et de conférences apologétiques on aura parlé du curé Chaubard au delà du Rhin ? Au fond, le cas ne doit pas surprendre. Il s'agit là d'une voie parfaitement connue, par laquelle de nombreuses fables se sont introduites dans l'histoire. Un récit est donné d'abord comme une invention[1]. Mais une fois ou l'autre ce caractère légendaire est méconnu par hostilité ou oublié par naïveté. Le récit est donné, une fois, comme véridique. Il est ensuite répété indéfiniment, sans vérification. C'est de l'histoire, jusqu'à une vérification, qui quelquefois tardera beaucoup. Telle est la tyrannie du papier imprimé. Dans des cas pareils, le responsable ce n'est pas l'auteur, c'est un lecteur bénévole qui prend une fantaisie pour un document. Ainsi est-il arrivé à l'affaire Chaubard.

Il va sans dire que la critique est toujours agréable aux catholiques quand elle les débarrasse d'une légende injurieuse, due à une pareille transformation. Mais elle doit être aussi bien accueillie lorsqu'elle montre que le même procédé de déformation légendaire a mis en circulation, comme des vérités historiques, des fantaisies qui semblent, à première vue, nourrir la piété ou le patriotisme local. A ce titre, qu'on me permette de signaler un cas tout à fait parallèle à l'affaire Chaubard.

Grégoire de Tours atteste l'existence au sixième siècle, à Rodez, d'un évêque, Théodose, d'abord archidiacre de la même église. C'est, d'ailleurs, à peu près tout ce qu'il en dit. Lisons maintenant un recueil d'hagiographie diocésaine, le seul d'ailleurs qui existe à Rodez. Il est intitulé : *Les Saints du Rouergue*[2]. On y lit, page 194 : « *Voici l'histoire de Théodose, telle qu'elle nous a été transmise par Optat, moine de Saint-Julien à Brioude, au septième siècle. L'antiquité de cette légende lui concilie le respect : elle a été publiée au long par la* « Revue de Paris ». En voici le résumé. »

Comme ce résumé est un peu long, en voici l'abrégé. Théodose, avant d'être ordonné prêtre, s'appelait Harderad. C'était un des leudes les plus braves du roi Théodebert. Dans le pillage d'une villa d'Auvergne, il rencontre la vierge Aurélia. Ne pouvant l'obtenir pour épouse, il prend le nom de Théodose, se fait ermite, est bientôt ordonné prêtre, et enfin est élu évêque de Rodez à la mort de saint Dalmas. Mais il n'oubliait pas pour cela la vierge Aurélia, qui était devenue abbesse du monastère de Mauriac. Il lui rendit plusieurs fois visite et, finalement, ils furent enterrés l'un près de l'autre. Ce même récit se trouve dans l'*Histoire de l'église du Rouergue*, page 63 et suivantes, à l'épiscopat de Théodose.

On remarquera d'abord que ce récit d'Optat, moine de Saint-Julien de Brioude, contredit le renseignement donné par Grégoire de Tours, que Théodose était, lors de son élection épiscopale, *archidiacre* de Rodez.

Mais c'est là le moindre défaut de ce récit « *du septième siècle* ». Il faut en rabattre et descendre jusqu'au dix-neuvième siècle.

1. D'autres fois, c'est un simple exercice d'école, qui plus tard est pris pour un document.
2. Rodez, 1872.

*Les Saints du Rouergue* ne donnent aucune référence précise à la *Revue de Paris*. Cherchons donc. Dans cette *Revue*, année 1868, numéros du 15 octobre et du 1er novembre, on lit : *Une Légende du septième siècle*.

Voici le début : « Moi, Optatus, moine de l'abbaye de Saint-Julien de *Brivae* (Brioude), humble serviteur de Jésus-Christ, j'entreprends de raconter la vie mémorable des très pieux Harderad et Aurélia... Que les hommes oublient la grossièreté de mon langage, pour ne voir que les vertus dont je leur fais le récit miraculeux, etc. ». Suit le récit qui a été inséré comme de l'histoire dans *Les Saints du Rouergue*.

Avec un peu de curiosité, il était pourtant facile de se renseigner. La *Revue de Paris* donnait le nom de l'auteur : Auguste Trognon. Ce n'est pas là un inconnu. Il s'agit du suppléant de Guizot à la Sorbonne, du professeur d'histoire des princes d'Orléans, du secrétaire et du biographe de la reine Marie-Amélie.

Bien qu'historien très sérieux, Trognon a sacrifié au goût de son époque pour le roman historique. Comment s'en étonner quand on sait que la vocation historique d'Augustin Thierry se rattache, non pas à la scène légendaire d'une lecture des *Martyrs* de Chateaubriand, mais à la lecture des romans de Walter Scott ? C'est ce prodigieux inventeur de contes volumineux qui a donné le branle à l'imagination des historiens. Ceux-ci s'en sont souvenus et ont continué à s'entraîner, en écrivant des romans historiques. Tel Auguste Trognon, qui ne s'attendait pas que ses contes fussent pris pour de l'histoire et qui aurait été le premier fâché d'une pareille méprise.

En 1825, Auguste Trognon publiait une collection documentaire intitulée : « *Manuscrits de l'ancienne abbaye de Saint-Julien à Brioude*. Le premier document est intitulé : *Histoire admirable du Franc Harderad et de la vierge Aurélia*, légende du septième siècle, retrouvée et traduite par un amateur d'antiquités françaises et publiée par Auguste Trognon », et j'ajoute : avec un récit de la découverte des manuscrits de Saint-Julien de Brioude, « en 1800, à Aurillac, à l'hôtel réservé à la préfecture ». Je pense qu'après ce titre, vous ne chercherez pas à voir ces anciens manuscrits de Saint-Julien de Brioude.

Nous sommes en présence d'un roman historique d'Auguste Trognon [1].

Hélas, il faut donc rayer l'histoire d'Harderad et de la vierge Aurélia des *Annales ecclésiastiques du Rouergue*. Ces deux personnages sont aussi historiques que le curé Chaubard de Croix-Daurade. Nous sacrifions allègrement l'abbé Chaubard ; n'ayons pas de pleurs pour le leude de Childebert et la vierge Aurélia. De telles mystifications sont toujours possibles et n'humilient personne. Une même cause d'erreur a produit ces deux légendes, dont l'une est consolante et l'autre attristante. En ces affaires, le caractère édifiant ou scanda-

1. On voit par là ce qu'il y a d'un peu injuste dans un jugement du *Résultat des Conférences ecclésiastiques du diocèse de Rodez*, p. 568, Rodez, 1898 : « Un auteur *peu consciencieux*, M. Trognon, afin de donner plus de saveur à son œuvre, a imaginé que Théodose aurait porté le nom d'Harderad avant sa promotion à l'épiscopat et aurait été ermite après quelques aventures. *Pour donner une valeur historique à cette invention*, il a affirmé avoir puisé le récit dans un manuscrit d'Optat, moine de Saint-Julien de Brioude. Tout cela est entièrement *controuvé*. » L'innocente littérature des romans historiques ne mérite pas ces sévérités. C'est passer d'un extrême à l'autre. Enfin et surtout, la rectification est insuffisante pour une erreur introduite dans deux ouvrages d'histoire diocésaine d'un usage courant.

eux de la légende n'est qu'un accident; la substance, c'est la fausseté historique qu'il s'agit d'évincer, quoiqu'il puisse nous en coûter.

Après que l'Allemagne catholique a ressassé savamment la légende, nullement inoffensive, du curé Chambard, comment se scandaliser qu'en un diocèse de France l'histoire innocente d'Harderad et d'Aurélia ait tenu trop de place dans les souvenirs ecclésiastiques? La critique, qui est bonne dans un cas, est bonne dans l'autre. N'ayons aucun goût ni aucune condescendance pour les fictions, quand elles sont bien constatées. Louis Saltet.

Abbé Fernessole, *La littérature française par l'étude des textes*, étude littéraire de textes français adaptée aux nouveaux programmes et aux méthodes nouvelles, première série, préface de M. Émile Faguet, in-12, xiv-274 pp., J. de Gigord, Paris, 1911.

M. Roustan, *Précis d'explication française* (Méthode et applications), in-12, xv-430 pp., P. Delaplane, Paris, 1911.

Cependant que M. Faguet, par le conseil, par l'exemple[1] et de tout son esprit, s'efforce de nous apprendre à lire « comme on apprend à jouer du violon », « à lire seulement pour jouir de nos lectures », M. l'abbé Fernessole, professeur à l'école Notre-Dame de Bétharram, et M. Roustan, professeur au lycée Condorcet, nous enseignent à lire pour nous instruire, qui est encore un plaisir, mais sévère.

Pour le livre de M. Fernessole, je me donnerai seulement le plaisir de citer quelques lignes de M. E. Faguet, son très fin « Préfacier » : on ne saurait le présenter avec plus d'exactitude ni d'intérêt. « Comme il convient qu'on ne se donne point de goûts, et surtout, qu'on ne s'attribue point ceux des autres, savez-vous, demande le savant et bon « liseur des beaux vieux livres », qui a été mon initiateur, mon guide et mon maître? C'est M. l'abbé Fernessole qui m'avait mis sous les yeux sa *Littérature française par l'étude des Textes*. Et, admirant ce qu'il a fait à travers ce que j'ai fait moi-même, nul ne s'étonnera que je le tienne en beaucoup plus haute estime, ce qui n'est pas peu dire, que je n'avais fait d'abord; n'ayant du reste qu'un grief à son endroit et qu'un reproche à lui faire, c'est qu'il a beaucoup plus de méthode que moi. Et ce cri de jalousie n'ayant pas été retenu, me voilà soulagé à ce point que je n'ai plus à dire à M. Fernessole que ceci, qu'il est un tout à fait excellent professeur de littérature française et de langue française. »

M. Fernessole se borne à examiner quelques textes français. Une « méthode » précède les « applications » de M. Roustan. Avouerai-je qu'elle me semble un peu longue? Cent quarante-deux pages de théorie peuvent effrayer un élève et même un professeur; et il faudra en oublier beaucoup pour s'en souvenir. Mais ce n'est là qu'une crainte, et que je suis fortement tenté de croire chimérique, quand je songe à la sûre expérience des élèves dont témoignent les autres ouvrages[2] de M. Roustan. Longue ou non, on aimera cette « théorie » pour sa précision, sa justesse, sa clarté et plus encore pour son utilité. Je signalerai le chapitre vi sur la couleur et la musique du style.

1. E. Faguet, *En lisant les beaux vieux livres*, 1911. — *L'Art de lire*, 1912.
2. M. Roustan, *La Composition française* (méthode et applications). — *La littérature française par la Dissertation*, Delaplane, Paris.

Les « applications » de M. Fernessole sont presque des études, et M. Roustan consacre à Ronsard un petit traité. Oublieraient-ils qu'une loi, d'ailleurs flatteuse, arrête que trois ou quatre heures suffisent pour la composition française du baccalauréat et de la licence ? Si leur intention n'est que de montrer *comment il faut préparer* une explication, qu'ils se hâtent de faire voir aussi comment un bon élève *peut l'écrire*, en quelques heures et en quelques pages... Au reste, on n'explique pas avec plus de science et de goût que M. Roustan, ni dans une langue plus agréable. Et ce n'est ni pour lui, ni pour M. Fernessole que furent écrits ces vers dont M. Faguet assure ne pas connaître l'auteur (*L'Art de lire*, p. I) :

« Le sort des hommes est ceci :
Beaucoup d'appelés, peu d'élus ;
Le sort des livres, le voici :
Beaucoup d'épelés, peu de lus. »

J. MONBRUN.

LEVISON, *Sigolena*. Extrait du *Neues Archiv* de la Société des *Monumenta Germaniae*, t. XXXV, 1909, pp. 219-31.

Cette étude est un beau spécimen du soin et du succès avec lesquels aujourd'hui, en Allemagne, on étudie les sources de l'hagiographie mérovingienne. Une connaissance exceptionnelle de la littérature ecclésiastique du haut Moyen Âge a permis à M. Levison de retrouver les principales sources utilisées par l'auteur de la *Vie* de sainte Sigolène, personnage honoré dans l'Albigeois comme une sainte locale. Ces sources sont : les *Vies* de saint Césaire d'Arles, de saint Colomban, de sainte Eugénie, de saint Germain d'Auxerre, de sainte Mélanie la jeune, de sainte Radegonde, de saint Sébastien, les dialogues de Grégoire le Grand et de Sulpice Sévère, enfin les *Sentences* d'Isidore de Séville. Si l'énumération de ces sources est édifiante, combien plus encore la somme des emprunts faits à chacune d'elles! La *Vie* de sainte Sigolène se révèle donc comme une mosaïque composée de nombreux fragments empruntés à des ouvrages antérieurs, et cela à un degré tel que le document ne peut plus prétendre à aucune valeur historique.

De quand date cette compilation ? Elle est postérieure à la *Vie* de saint Colomban par Jonas, qui y est utilisée et qui date du milieu du septième siècle. Elle est antérieure à la première *Vie* de saint Wandrille, abbé de Fontenelle, où elle est utilisée. Or, cette première *Vie* de saint Wandrille date environ de l'an 700. C'est donc dans la seconde moitié du septième siècle qu'a été composé le centon si habilement décomposé par M. Levison. On se rend compte d'ailleurs du caractère de certitude et de précision qui appartient à des conclusions fondées sur une aussi parfaite critique des sources. En fin de compte, il reste seulement qu'une sainte Sigolène était vénérée en Albigeois, au septième siècle, comme une sainte locale; et c'est tout l'essentiel, car on sait qu'une telle tradition liturgique, même en l'absence de toute autre donnée, est une source historique de premier ordre.

Louis SALTET.

# CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

**Nos Conférences d'hiver**. — Elles ont eu lieu tous les vendredis avec le même succès. Le public toulousain vient prouver, par son assiduité et ses applaudissements, combien il est intéressé par nos orateurs.

Voici le nom des conférenciers avec le sujet traité par chacun d'eux :

13 janvier. — *La Barrière*, de M. René Bazin, par M. le chanoine Valentin.
20 janvier. — *La poésie populaire en Gascogne*, par M. l'abbé Sarran.
27 janvier. — *La crise de l'enseignement supérieur en Espagne*, par M. l'abbé Dufréchou.
3 février. — *Melchior de Vogüé*, par M. Louis Théron de Montaugé.
10 février. — *Comment la terre doit mourir*, par M. l'abbé Brouquier.
17 février. — *La Barricade*, par M. l'abbé Van den Brule.
24 février. — *Tolstoï*, par M. de Gélis, mainteneur de l'Académie des Jeux floraux.
3 mars. — *La chanson en Gascogne*, par M. l'abbé Médan.
10 mars. — *Doit-on lire des romans?* par M. Jules Pravieux.
17 mars. — *La littérature et la morale dans l'œuvre de M. Marcel Prévost*, par M. le comte d'Antin de Vaillac.
24 mars. — *La Religion grecque*, par M. le chanoine Valentin.
31 mars. — *Comment tirer profit de ses lectures*, par M. l'abbé Janot.
11 mai. — *Le chant grégorien*, par Mlle Madeleine Lebègue.

Nos conférences apologétiques, qui avaient lieu en même temps que les premières, attiraient aussi tous les mercredis un auditoire d'élite dans notre grande salle. L'importance et l'actualité des sujets traités ne pouvaient laisser indifférent un public aussi éclairé que le public toulousain. Nous donnons, comme plus haut, le nom des conférenciers et le sujet de leurs conférences :

25 janvier et 1er février. — *Le fait religieux; la Révélation surnaturelle*, par M. le chanoine Maisonneuve.
8 et 15 février. — *Le duel; la liberté de conscience*, par M. l'abbé Besson.
22 février et 8 mars. — *La Résurrection de Jésus-Christ*, par M. l'abbé Cavallera.
15 et 22 mars. — *Histoire religieuse des Hébreux, des patriarches aux prophètes; les prophètes*, par M. l'abbé Desnoyers.
29 mars et 5 avril. — *La morale catholique et la conscience contemporaine*, par M. l'abbé Franon.

En même temps, M. le chanoine Maisonneuve groupait le lundi, autour de sa chaire, un auditoire de plus en plus nombreux, en lui parlant de Bossuet.

Le succès de ces conférences ne fait-il à l'auteur un devoir de livrer au public ces études si substantielles et si nourries? Pour aujourd'hui, qu'il nous suffise d'indiquer les sujets traités par le conférencier :

13 février. — *Bossuet, formation morale et intellectuelle.*
20 février. — *Bossuet, les sermons.*
6 mars. — *Bossuet et la cour de Louis XIV.*
13 mars. — *Bossuet, précepteur du Dauphin ; sa philosophie.*
20 mars. — *Bossuet, sa philosophie et sa politique.*
27 mars. — *Bossuet, apologiste ; le Discours sur l'Histoire universelle.*

**Fête de saint Thomas d'Aquin**. — Le matin, la grand'messe était chantée par M. le chanoine Delpech, archiprêtre de Saint-Étienne. L'après-midi, ce fut l'affluence des grands jours : tandis que les professeurs et les élèves de l'Institut catholique et du Grand-Séminaire entouraient comme d'une garde d'honneur la relique du saint, la foule se pressait jusque dans les bas côtés.

On comprend un tel empressement : Mgr l'Archevêque, qui saisit avec bonheur toutes les occasions de bénir son peuple, présidait les vêpres, entouré des vicaires généraux, des curés de Toulouse et d'un nombreux clergé.

Le panégyrique de saint Thomas d'Aquin devait être prononcé par Mgr Breton dont la personne et le talent sont également sympathiques. Il est certainement difficile d'innover en un sujet traité successivement, depuis trente-cinq ans, par tous les maîtres de la parole chrétienne. Ce sujet, l'éminent recteur de l'Institut catholique a su néanmoins le rajeunir avec cette ampleur oratoire qu'il a fait apprécier dans toutes les chaires de notre ville. Sa voix puissante portait aux derniers rangs de l'auditoire, et on peut le dire, jusqu'aux voûtes de la basilique, l'éloge du saint Docteur. Cet éloge, de doctrine sûre, d'érudition claire, entremêlé avec art d'aperçus ingénieux et de réflexions synthétiques, restera parmi les belles pages d'éloquence à la gloire du Prince de la Théologie.

(*Semaine catholique de Toulouse.*)

**Réunion des anciens élèves.** — Le lundi de la Pentecôte, 5 juin, avait lieu, à l'Institut catholique, la réunion annuelle des Anciens Élèves.

Après une allocution entraînante du président et la lecture toujours si particulièrement goûtée du Rapport annuel de M. le Secrétaire, M. l'abbé Desnoyers, professeur d'Écriture sainte, a donné une conférence très intéressante sur l'utilité d'un voyage en Orient pour s'appliquer avec fruit aux études bibliques.

Au banquet traditionnel qui réunissait les anciens et les jeunes, on a applaudi les toasts portés par M. l'abbé Rivière, M. le Président de l'Association, M. le chanoine Maisonneuve et la réponse tout à la fois grave et délicate de Mgr le Recteur.

Dans son Rapport, qui est pour l'Institut catholique une page exquise de chronique familiale, une revue où rien n'est omis des labeurs, des initiatives, des succès annuels des anciens élèves, rien non plus des épreuves et des deuils, M. le Secrétaire a rendu un hommage ému et fort circonstancié à la mémoire de M. l'abbé Duquesnois, ancien professeur de philosophie à l'Institut où il a laissé le souvenir d'un helléniste de marque, d'un professeur dévoué, d'un prêtre éminemment instruit et profondément bon. Cet article nécrologique est à lire ; on le trouvera dans le Bulletin de l'Association.

**Succès scolaires et vacances.** — Jeudi, 29 juin, l'Institut catholique clôturait ses travaux sous la présidence de Mgr l'Archevêque, Chancelier. M. le chanoine Maisonneuve, doyen de la Faculté de théologie, a présenté à Sa Grandeur un résumé des thèses soutenues devant la Faculté par les candidats au grade de docteur. Monseigneur a remercié l'orateur et félicité les candidats du choix des sujets de thèse; ce choix prouve leur zèle pour la doctrine et leur attachement à la Sainte Église. Et, s'inspirant d'un souvenir que rappelait M. l'abbé Samouillan, il y a quelques jours, à la réunion de nos anciens : « Je lisais dernièrement dans un de vos comptes rendus, a dit Monseigneur, qu'après la bataille de Fontenoy, le régiment du Rouergue et son colonel n'existaient plus. Nous, nous avons besoin que le régiment de l'Institut catholique existe, et nous ne le laisserons pas anéantir. » Et Sa Grandeur a renouvelé l'expression de sa confiance aux maîtres et de sa paternelle sollicitude pour tous les intérêts de notre maison de haut enseignement. Ensuite elle a reçu la profession de foi des nouveaux docteurs, et leur a remis un diplôme avec le cérémonial ordinaire.

Voici la liste des thèses soutenues avec succès, en vue du grade de docteur en théologie :

27 avril. — *La conception catholique de la philosophie*, par M. l'abbé Clergué, du diocèse d'Albi.

12 juin. — *La théologie mariale dans la littérature chrétienne latine du cinquième au huitième siècle*, par M. l'abbé Bézia, du diocèse de Pamiers.

14 juin. — *Saint Joseph dans la théologie grecque jusqu'à saint Jean Damascène*, par M. l'abbé Costes, du diocèse de Rodez.

15 juin. — *La vision béatifique*, par M. l'abbé Maumont, du diocèse de Tulle

19 juin. — *La primauté pontificale d'après le pape S. Nicolas Ier*, par M. l'abbé Maury, du diocèse de Rodez.

20 juin. — *La théologie mariale de saint Ambroise*, par M. l'abbé Balix, du diocèse de Tarbes.

22 juin. — *L'apologétique de Lamennais*, par M. l'abbé Guizerix, du diocèse de Tarbes.

Ont été reçus docteurs en théologie : MM. Maumont (Tulle), Maury (Rodez), tous les deux *cum magna laude;* Costes (Rodez), Bézia (Pamiers), Balix (Tarbes), Médan (Auch), tous les quatre *cum laude;* Guizerix (Tarbes).

Ont subi avec succès l'examen oral pour le doctorat en théologie : MM. Bourgeat (Auch), Cistac (Toulouse), Montariol (Auch).

Ont été reçus licenciés en théologie : MM. Gazagne (Mende), Borredon (Agen), Bézy (Toulouse), tous les trois *cum magna laude;* Reboul (Mende), Cazals (Rodez), Gisquet (Rodez), Fages (Toulouse), Moly (Rodez), Soulérat (Toulouse), tous les six *cum laude*.

Ont été reçus licenciés en philosophie : MM. Molle (Montpellier), *cum magna laude;* Guizerix (Tarbes).

Ont été reçus licenciés ès lettres : MM. Bonal (Toulouse), Cazaux (Tarbes), Decahors (Montauban), Déjean (Rodez), Ferran, Gaye (Aire), Mirabail (Agen), Saphore, mention assez bien, Senmartin (Tarbes).

A été reçu licencié en histoire : M. Maurel (Albi).

Ont été reçus licenciés en langues vivantes : MM. Arnould (Montauban), Brugidou (Rodez), Marquet (Perpignan), ces deux derniers pour les parties communes seulement.

Ont obtenu les certificats d'études supérieures scientifiques :
Mécanique rationnelle : M. de Courrèges.
Mathématiques générales : MM. Dubruel (Cahors), Mazel, Valette.
Chimie générale : M. Dubruel (Cahors), mention assez bien.
Physique générale : MM. Cathala, Desjardins (Toulouse), mention bien.

Les prix du concours interscolaire, organisé par l'Institut catholique entre les maisons d'enseignement secondaire des seize diocèses de la région du Sud-Ouest, se sont répartis de la manière suivante :

*Instruction religieuse.* — Alfred Corbeille, à Gourdon.
*Dissertation philosophique.* — François Gèze, à Nay (diocèse de Bayonne).
*Discours français.* — Marcel de Jeauffreau-Blazac, à Gourdon.
*Mathématiques.* — Joseph Gérardin, à Sainte-Marie-d'Albi.
*Première sciences,* C. et D. — Julien Jean, à Saint-Joseph-de-Rodez.
*Version grecque.* — Léon Tarride, au Caousou B (Petit Séminaire) de Toulouse.
*Version latine.* — Urbain Chavardez, à Belmont (diocèse de Rodez).
*Thème latin.* — Réservé.

« **In memoriam**. » — L'Institut catholique a vu disparaître un de ses premiers maîtres, qui durant quatorze ans, de 1878 à 1892, avait consacré à notre œuvre ses forces et ses talents. Les confrères et les anciens élèves de M. Duquesnois connaissent bien cette âme si droite et si loyale, qui portait le même amour passionné de la vérité dans l'étude des grands problèmes de la métaphysique et dans la discussion des plus petites questions de grammaire et de syntaxe. En nous quittant, M. Duquesnois était devenu aumônier au Lycée de Douai, où il est resté jusqu'à sa mort. Que Dieu accorde le repos à ce bon ouvrier.

Nos vacances ont encore été attristées par le décès de deux de nos vénérés protecteurs. Mgr Laurans, évêque de Cahors, est mort le 19 juillet, et Mgr Touzet, évêque d'Aire, l'a suivi dans la tombe le 23 septembre. Nos lecteurs trouveront dans notre présent numéro l'hommage si autorisé qui a été rendu à leur mémoire par Mgr l'Évêque de Carcassonne, et auquel notre Institut s'est associé avec un pieux respect.

« **Ad multos annos**. » — Leurs sièges ont déjà été pourvus. Mgr de Cormont, évêque de la Martinique, est transféré à Aire ; Mgr Cézérac, vicaire général d'Auch, est nommé à Cahors. Nous savons que ces deux prélats ne seront pas moins dévoués à notre œuvre que leurs vénérés prédécesseurs. Nous les prions de vouloir bien agréer nos respects et les vœux que nous faisons pour l'heureux succès de leur ministère.

**Rentrée**. — La rentrée des étudiants de l'Institut catholique a eu lieu le jeudi, 26 octobre. Malgré la pauvreté de leurs séminaires, Nosseigneurs les Évêques ont voulu que l'élite de leur jeune clergé continuât à recevoir la culture supérieure qui est distribuée dans notre Institut, et ils ont envoyé dans notre séminaire universitaire près de quarante étudiants ecclésiastiques. Un groupe assez nombreux de laïques est venu se joindre à eux, et assurer à nos maîtres un auditoire nombreux et choisi.

L'année scolaire s'est ouverte par la retraite spirituelle. Les exercices ont été prêchés par M. l'abbé Sempé, à la parole littéraire et apostolique. La clôture a eu lieu le jour de la Toussaint.

Le vendredi, 3 novembre, a eu lieu la messe du Saint-Esprit. Le soir du même jour, Monseigneur l'Archevêque est venu recevoir le serment des professeurs. Sa Grandeur a bien voulu adresser quelques mots de bienvenue aux maîtres et aux étudiants réunis dans la chapelle ; sa parole a été simple, délicate et forte. Les professeurs ont toute sa confiance, parce qu'ils la méritent; il n'y a parmi eux que des travailleurs humbles, persévérants et désintéressés. Les fondateurs de l'Institut ont fait une œuvre plus grande et plus nécessaire encore qu'ils ne l'avaient prévu ; car les temps sont devenus plus mauvais qu'ils ne pouvaient le craindre et l'un des besoins les plus pressants de l'Église, à l'heure présente, c'est d'avoir des hommes d'étude et de doctrine qui se rangent autour de la vérité pour la défendre. Les maîtres qui professent à l'Institut ont cette loyauté d'âme qui caractérise les savants catholiques. Ces paroles de Monseigneur l'Archevêque, dont nous ne pouvons donner que la subtance, ont été pour tous ceux qui les ont recueillies, douces et bienfaisantes; elles inspirent le courage et soutiennent la bonne volonté.

La séance solennelle de rentrée de l'Institut catholique s'est tenue mardi, en présence d'un nombreux auditoire, sous la présidence de Monseigneur l'Archevêque de Toulouse, Chancelier, assisté de NN. SS. les Archevêques et Évêques d'Albi, Auch, Carcassonne, Pamiers, Montauban, Tarbes, Bayonne, Agen, Rodez, Tulle, Perpignan, Mende. Mgr Breton, recteur de l'Institut, avait très opportunément choisi, comme sujet de son discours d'ouverture : *Le Droit d'enseigner*. Nos lecteurs ont déjà pu apprécier ces pages si pleines et si nourries. M. l'abbé Hourcade, professeur de théologie scolastique, a ensuite expliqué les rapports de la métaphysique et plus spécialement de la théologie spéculative, avec le progrès scientifique.

Après la lecture des succès universitaires de l'année écoulée, Mgr Beauvin de Beauséjour, évêque de Carcassonne, a parlé avec tant de bonne grâce, de finesse et d'ardeur apostolique, qu'il a conquis tous les applaudissements et tous les cœurs.

Monseigneur Germain, avec l'autorité du Chancelier, renouvelle au recteur, aux professeurs et aux amis de l'Institut catholique, les remerciements et les exhortations de NN. SS. les Évêques.

« Il ne suffit pas, dit Sa Grandeur, de repousser le mal et de combattre l'erreur; il faut faire le bien et répandre la vérité. Continuez donc de nous donner vos sympathies, vos prières, vos enfants et aussi vos ressources. Il y va de notre honneur national, de la liberté religieuse et de la foi catholique. »

---

# INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

**(1911-1912)** *Trente-cinquième année.*

## FACULTÉS CANONIQUES.

**Théologie générale.** — M. le chanoine Maisonneuve, docteur en théologie, doyen : *Les Lois et la Conscience*, les mercredi et jeudi, à neuf heures.

**Théologie positive.** — M. Cavallera, docteur en théologie : *La Christologie au quatrième siècle*, les mercredi et vendredi, à huit heures.

**Théologie scolastique.** — M. Hourcade, docteur en théologie : *De Deo trino*, les lundi, mardi et jeudi, à dix heures et demie.

**Écriture sainte.** — **Langues sémitiques.** — M. Desnoyers, docteur en théologie : *Textes relatifs à l'histoire religieuse des Hébreux à partir de la ruine de Samarie*, le lundi, à six heures, et le vendredi, à dix heures et demie ; Hébreu, le jeudi, à huit heures.

**Histoire ecclésiastique.** — M. le chanoine Saltet, docteur en théologie : *Les Universités de Paris et de Toulouse au treizième et au quatorzième siècles*, le mercredi, et exercices de critique historique, le samedi, à dix heures et demie.

**Droit canonique.** — M. Besson, docteur en théologie : *Administration du magistère ecclésiastique*, les lundi et mercredi, à deux heures (2e semest.).

**Droit civil ecclésiastique.** — M. Crouzil, docteur en droit canonique, docteur en droit civil : *Le régime légal du culte catholique sous la séparation*, les lundi, mercredi et vendredi, à deux heures (1er semestre) ; *La reorganisation de la famille*, le samedi, à deux heures.

**Philosophie scolastique.** — M. Michelet, docteur en théologie : *Questions de psychologie*, le vendredi, à neuf heures.

**Histoire de la philosophie.** — M. Baylac, licencié en philosophie : *Les principales formes du Positivisme contemporain*, le mardi, à huit heures, et le samedi, à neuf heures.

## FACULTÉ LIBRE DES LETTRES.

**Littérature grecque.** — M. le chanoine Valentin, docteur ès lettres, doyen, le mercredi, à huit heures un quart, le jeudi, à huit heures et demie (alternativement avec M. Dufréchou).

— M. Dufréchou, licencié ès lettres, le jeudi, à huit heures et demie (alternativement avec M. Valentin), et le samedi, à huit heures et à deux heures et demie.

**Littérature latine.** — M. le chanoine Degert, docteur ès lettres, le mardi, à dix heures et demie et à six heures, et le vendredi, à neuf heures et demie.

— M. Dedieu, docteur ès lettres, les lundi, mardi et vendredi, à cinq heures.

**Littérature française.** — M. Samouillan, docteur ès lettres, le jeudi, à huit heures et demie.

— M. Monbrun, licencié ès lettres, le mercredi, à trois heures et demie ; le vendredi, à deux heures et demie, et le samedi, à cinq heures.

**Ancienne littérature chrétienne.** — M. Cavallera, docteur ès lettres, le samedi, à huit heures.

**Histoire.** — M. le chanoine Saltet, licencié ès lettres, dirigera des exercices pratiques de critique et de paléographie, le vendredi, à quatre heures.

**Philosophie.** — M. Baylac, licencié ès lettres et licencié en philosophie, le mardi, à huit heures, et le samedi, à neuf heures.

**Langues vivantes.** — M. de Suplicy, certifié en allemand : Allemand, le vendredi et le samedi, à six heures ; Anglais, le lundi, à neuf heures et demie, et le mercredi, à six heures.

— M. Dufréchou, licencié ès lettres : Espagnol, le lundi, à huit heures et demie.

## ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR DES SCIENCES.

**Algèbre et mécanique.** — M. le chanoine Domec, licencié ès sciences, les lundi et mercredi, à deux heures ; le vendredi, à huit heures et demie, et le mardi, à cinq heures.

**Mathématiques générales.** — Certificat de licence, le mardi, à cinq heures, et le vendredi, à huit heures.

— Diplôme de l'Institut électrotechnique, les lundi et mercredi, à deux heu-res ; les mardi et vendredi, à dix heures, et les mardi et samedi, à cinq heures.

**Géométrie et analyse.** — M. le chanoine Thomas, licencié ès sciences, les mardi, jeudi et samedi, à huit heures un quart, et le mardi, à cinq heures.

**Physique générale.** — M. Carrière, docteur ès sciences, le mercredi, à dix heures ; les vendredi et samedi, à cinq heures.

**Chimie générale.** — M. le chanoine Senderens, docteur ès sciences, directeur des études, le lundi, à dix heures, et le mardi, à huit heures.

# TABLE DES MATIÈRES

Pages.


Beauséjour (S. G. Mgr de). — L'Œuvre de l'enseignement supérieur ecclésiastique........................ 453

Breton (Mgr G.). — Le droit d'enseigner.............. 385

Cavallera (F.). — Le R. P. A. Palmieri et la théologie « orthodoxe »................................ 72

— Revue de l'ancienne littérature chrétienne........... 334

Chronique de l'Institut catholique..................... 487*

Degert (A.). — Œuvres de M. Couture, tome I......... 462

Desnoyers (L.). — David roi et libérateur des Hébreux... 3

Dubruel (M.) — L'extension de la régale à tous les évêchés de France; lettres inédites des évêques de Pamiers et de Grenoble et du P. de la Chaize.... 365, 413

Franon (E.). — Le cas du P. Tyrrel, d'après M. R. Gout.................................. 53, 105

Hourcade (R.). — La volonté de croire....... 229, 268, 317

Maisonneuve. — Le pragmatisme. ............... 249, 297

— Revue d'apologétique............................ 470

Monbrun (J.). — Les derniers sentiments de Pascal, étude documentaire ............................ 153, 201

Noyon (A.). — Notes bibliographiques sur l'histoire de la théologie de l'Immaculée-Conception.......... 177, 286

Saltet (L.). — Un faussaire bordelais en 1642 : le prétendu Swanington, secrétaire de Saint Simon Stock.... 24, 85

— Un bel exemple d'hypocritique........................ 120

— Résumé de fin d'année : idées sur l'histoire en 1911.... 435

Savio (F.). — Les papes et les traditions religieuses populaires........................................ 353

## NOTES ET CRITIQUES.

*Action populaire.* — Année sociale internationale........ 143
Appert (C.). — *Just de Bretenières*........ 104
*A propos d'hagiographie*........ 349
Bardy (G.). — *Didyme l'Aveugle*........ 345
Barre (A. de la). — *La morale d'après saint Thomas*........ 470
Bazin (R.). — *La Douce France*........ 351
*Bibliothèque centrale d'étude*........ 143
Boucharny et Jacquier. — *La Résurrection de Jésus-Christ; les miracles évangéliques*........ 102
Bouché-Leclercq (A.). — *L'intolérance religieuse et la politique*........ 341
Bremond (H.). — *Fléchier, Œuvres choisies*........ 348
Breuil (H.). — *Bibliographie*........ 149
Broussolle (J.-C.). — *L'Art, la Religion et la Renaissance*........ 242
Bucaille (H.-V.). — *Quelques années de la jeunesse de Montalembert*. 296
Caillard (V.). — *La Vénérable Anne-Marie Javouhey*........ 445
Cauly (Mgr). — *Morale chrétienne*........ 472
— *Libéralisme et modernisme*........ 472
Chabot. — *Paroles de Jésus*........ 475
Chauvillard (F.). — *Le péché originel*........ 247
*Contes (Deux) pris pour de l'histoire*........ 481
Contrasty (J.). — *Le clergé français exilé en Espagne*........ 191
Déchelette (J.). — *Manuel d'archéologie préhistorique. — Archéologie celtique, âge du bronze*........ 195
Demimuid (Mgr). — *Saint Thomas Becket*........ 245
Denzinger-Bannwart. — *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*........ 340
*Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, fascicules IV, V et VI. 187
Douais (S. G. Mgr). — *L'Apologétique*........ 470
Endres (J.-A.). — *Thomas von Aquin*........ 347
— *Pierre Damien et la culture littéraire*........ 480
Engelbrecht (A.). — *Tyrannii Rufini opera*, pars I........ 337
Farges. — *La nouvelle apologétique*........ 471
Felten (J.). — *Le judaïsme et le paganisme au temps du Christ et des apôtres*........ 340
Fernesolle. — *La littérature française par l'explication des textes*.. 485

François de Sales (Saint). — *Œuvres*, tome XVI ........ 185
Gillet (R. P.). — *Valeur éducative de la morale catholique* ........ 472
Goldbacher (A.). *Sancti Augustini Epistulae*, pars IV ........ 337
Gougaud (L.). — *Les chrétientés celtiques* ........ 450
Grabmann. — *Histoire de la méthode scolastique*, tome I ........ 477
Granderath (P.-Th.). — *Histoire du concile du Vatican*, tome II, 1re partie ........ 100
Grandmaison (G. de). — *La Bienheureuse Mère Barat* ........ 245
Grapin (E.). — Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, livres V-VIII ........ 335
Grisar (H.). *Luther* ........ 382
Griselle (E.). — *Fénelon, études historiques* ........ 451
Guiraud (J.). — *Histoire partiale, histoire vraie*, tome I ........ 193
Holzapfel (H.). — *Manuale historiae Ordinis Fratrum Minorum* ........ 185
Hurtaud (F.-J.). — *La vocation au sacerdoce* ........ 199
Jacquier et Boucharny. — *La Résurrection de Jésus-Christ ; les miracles évangéliques* ........ 102
Janvier (M.). — *La grâce* ........ 474
— *L'action catholique* ........ 474
Jovy (E.). — *Pascal inédit*, tomes III et IV ........ 380
Kirch (C.). — *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* ........ 198
Künstle (C.). — *Vita sanctae Genovefae* ........ 51
Latreille (C.). — *La Petite Église de Lyon* ........ 243
Lecigne (C.). — *Le fléau romantique* ........ 147
— *Femmes de France* ........ 295
Lévesque et Urbain. — *Correspondance de Bossuet*, tome III ........ 150
— *Correspondance de Bossuet*, tome IV ........ 348
Levison. — *Sigolena* ........ 486
Lugan (A.). — *Balmès* ........ 248
Mangenot (E.). — *La Résurrection de Jésus* ........ 102
Marucchi (O.). — *Epigrafia cristiana* ........ 241
Michel (Ch.). — *Évangiles apocryphes* ........ 335
Nau (F.). — *Nestorius, le livre d'Héraclide de Damas* ........ 338
Parmentier (L.). — Théodoret, *Histoire ecclésiastique* ........ 336
*La Religion dans le passé et dans le présent*, tome II ........ 184
Ruville (A. von). — *Retour à la Sainte Eglise* ........ 475
*Saint Évangile (Le)* de N.-S. Jésus-Christ et les *Actes des Apôtres*, nouvelle traduction ........ 104
Schaefer (J.). — *Les relations de S. Basile avec l'Occident* ........ 343
Seeberg (R.). — *Histoire des dogmes* ........ 341
Sepet (M.). — *Louis XVI* ........ 142
Snell. — *Essai sur la Foi dans le catholicisme et le protestantisme* ........ 247
Tamarati (M.). — *L'Église géorgienne des origines jusqu'à nos jours* ........ 48
Teresa (Santa). — *Las Moradas* ........ 145

THURSTON (H.). — *Iconoclastic criticism*, dans *The Month* ............ 139
TOURNEBIZE (Fr.). — *Histoire politique et religieuse de l'Arménie depuis l'origine des Arméniens jusqu'à la mort de leur dernier roi* ........ 48
URBAIN ET LÉVESQUE. — *Correspondance de Bossuet*, tome III ......... 150
— *Correspondance de Bossuet*, tome IV .......................... 348
VACANDARD (E.). — *Études de critique et d'histoire religieuse* ........ 294
VALENSIN (A.). — *Jésus-Christ et l'étude comparée des religions* ...... 481
VIDAL (J.-M.). — Benoît XII, *Lettres communes* ..................... 350

*Le gérant :* ED. PRIVAT.

Toulouse, Imp. DOULADOURE-PRIVAT, rue St-Rome, 39. — 9672